SIMON DEPLOIGE

# EL CONFLICTO DE LA MORAL Y DE LA SOCIOLOGÍA

TRADUCCION
por
MANUEL D. FORNELL
ANTONIO VAZQUEZ VIALAR



CAPITEL
BUENOS AIRES

*Queda hecho el depósito que marca la ley.*

# PROLOGO

"La cuestión que llevó a Deploige a exponer las relaciones de la Moral y de la Sociología, escribía Jacques Maritain en el prefacio a la tercera edición francesa, fué la publicación del libro de Lévy-Brühl: *La Moral y la Ciencia de las Costumbres*".

El auge que en aquel entonces había adquirido esta llamada nueva corriente sociológica, obligó al ilustre profesor de Lovaina a escribir una serie de artículos que después tomaron forma de libro.

Contra el carácter *indígena y original* que le atribuían sus fautores, Deploige señalaba el carácter extranjero y conocido desde hace tiempo. No era Francia la cuna de estas ideas: economistas y filósofos alemanes sin darles el nombre las habían expuesto mucho antes.

Los acontecimientos políticos de fines del siglo pasado, que culminaron en el fatal desenlace de 1870, fueron los que empujaron hacia las Universidades alemanas a un sinnúmero de jóvenes que iban a preguntarles la causa de su superioridad. Entre ellos estaba Lévy-Brühl, Dürkheim, y el autor de la *Vie de Jésus*, Ernesto Renán, que en una carta a Strauss, aparecida el 16 de setiembre de 1870 en el *Journal des Débats*, decía: "Je dois à l'Allemagne ce à quoi je tiens le plus, ma philosophie".

A la distancia de poco menos de un siglo, Francia vencida cultural y políticamente sentía en su propia carne las consecuencias de su segundo pecado: la polonización ideológica de Alemania, obra de Richelieu, para alcanzar la hegemonía de una casta en primer lugar, y la invasión de una

Alemania dividida en un sinnúmero de Estados por un tirano que aspiraba a una corona.

Las promesas cosmopolitas de la Revolución Francesa habían cautivado al principio a muchos espíritus eminentes, pero no tardaron en aparecer como las precursoras de un burdo imperialismo, y los que fueran amigos ayer, sumidos en profundo desengaño, aparecían hoy como sus mayores enemigos.

El idealista Fichte, síntesis del espíritu nacional que renacía, había sido un ferviente admirador de los "círculos llenos de luces", y ahora invadido por el gran desengaño, el desengaño de las promesas falaces y de las causas fracasadas, dirigía sus "Discursos a la nación alemana".

Un nuevo despertar alentaba el espíritu de la ciudad dormida: el impulso escondido desde hace tiempo renacía con la pujanza de las magnas verdades, y un éxodo de imágenes se dirigía hacia la antigua Alemania, hacia el duomo de Colonia, hacia los *Niebelungen* y los *Minnelieder*, para reavivar el sentimiento de su valor y de su confianza en el porvenir.

El espíritu ardiente de los patriotas que operaban en la tumultuosidad de las plazas se encarnaba y sistematizaba en el pensamiento de los economistas.

Adam Müller, precursor de List, de Roscher, de Knies, rompe con el atomismo liberal de Rousseau y de Adam Smith, y proclama en un ambiente de disolución que la Nación es un todo viviente, una gran individualidal. El pueblo ya no es el "puñado de efímeros seres yuxtapuestos" como dice Rousseau, ni el Estado "una agencia de seguros", o "una sociedad comercial" como cree Adam Smith, sino el "*consensus* de las necesidades físicas y morales, de las riquezas materiales y morales, de todas las manifestaciones de la vida nacional".

Así nace la teoría del *realismo social*, en suelo alemán, cuando el pretendido descubridor de la sociología, Augusto Comte, sólo tenía diez años de edad.

Sólo se piensa en el *Volk*, en la Nación, "comunidad que



sobrevive a los individuos, reuniendo las generaciones por la identidad de la lengua, del culto, del derecho, de la moral, de las instituciones, de los intereses, de los recuerdos, de las esperanzas".

El estudio de Deploige, tomista hasta en su claridad y en su procedimiento, demuestra sólidamente el origen alemán del sistema de Dürkheim, en cuya fuente bebió cuando el fervor de su juventud lo llevó allende el Rin, para hurgar entre la vitalidad de un pueblo que renacía, el secreto de su fervor, de su fiereza y de su espíritu indomables.

El supuesto conflicto entre la sociología y la moral no aparece por ninguna parte. Al contrario, secundadas por lo que Deploige llama "las diversas divisiones de la sociología" —la historia de las religiones, la ciencia comparada del derecho y de las instituciones, la economía social, la demografía, la etnografía, la estadística— que les presentarán los materiales, continuarán colocando en armónica colaboración las piedras de su edificio.

Y para terminar con Deploige: "Sólo la ignorancia puede pretender que exista conflicto".

**Los Traductores**

## CAPITULO PRIMERO

### CRITICA DE LA FILOSOFIA MORAL [1]

Es un asalto general. Moral kantiana, moral utilitaria; teorías empíricas, teorías intuitivas; sistemas deductivos, sistemas inductivos, ninguna de las construcciones filosóficas ha sido ahorrada.

Una rápida exploración alrededor de sus edificios ha bastado para revelar su fragilidad a los sociólogos. Las arquitecturas son diversas, pero en ningún lugar se levantan sobre fundamentos sólidos. Para derrumbar todo bastarán algunos golpes de pico. Habrá que darlos con mano firme y segura. Después, sobre las ruinas de la antigua Filosofía moral, la Sociología edificará una nueva ciencia de las costumbres.

No pidáis a los sociólogos cuyas ideas exponemos, un análisis minucioso de las diferentes fórmulas morales, una discusión profunda de los principios, un examen detallado de las aplicaciones. Casi no se preocupan por elaborar un sistema nuevo; menos todavía por escoger entre los sistemas existentes. La crisis de la Moral la resuelven decretando la supresión de toda teoría moral. Es una condena en bloque, una ejecución en masa, después de un proceso expeditivo.

(1) LÉVY-BRÜHL: La Morale et la Science des Moeurs. París, 1903. — E. DURKHEIM: De la division du travail social. París, 1893. Prefacio e introducción.

He aquí los motivos:

I. — Todos los sistemas de moral se componen de una teoría y de aplicaciones. Formulan los principios que deben guiar la conducta y trazan enseguida las reglas prácticas de la acción. De ahí viene que los filósofos reclamen para la Etica el título de "ciencia normativa".

Esta reivindicación, dicen, no puede ser acogida. No hay, no puede haber ciencia teórica de la moral (2).

En efecto, el concepto de ciencia normativa es contradictorio.

Quien dice ciencia, dice conocimiento de lo que es, investigación de las leyes que gobiernan los fenómenos, estudio especulativo, investigación desinteresada.

Las morales teóricas no responden a esta definición. Su función consiste en prescribir. Determinan cuáles son los fines que debe perseguir el hombre. Son legisladoras por esencia.

Sin duda, en los sistemas inductivos y empíricos, la ciencia de lo que debe ser supone el conocimiento científico de lo que es. Pero el conocimiento del mundo, de la naturaleza humana y de la organización social sobre la cual se apoyan estas morales, no es el producto de sus propias investigaciones. Este conocimiento se lo proporcionan la metafísica y las ciencias positivas.

La pretendida ciencia moral no es teórica sino de nombre o en préstamo (3).

II. — Los filósofos presentan como derivaciones de su teoría, los preceptos de conducta que recomiendan.

Se cree que abusan. Entre su doctrina especulativa y las reglas prácticas, no hay una relación de principio a consecuencia. La deducción es puramente aparente.

(2) Lévy-Brühl, capítulo I.
(3) Cfr. E. Durkheim: *Les Règles de la Méthode sociologique*, pg. 33. — Cfr. A. Bayet: La Moral scientifique, pg. 33 y s. París, 1905.



Lévy-Brühl nos da esta prueba (4). Comparad en una misma época y en una misma civilización, los diferentes sistemas de moral. Observaréis que limitan en general, con preceptos tan semejantes entre sí que las teorías casi no merecen el nombre de tales.

Sin duda, añade, hay excepciones; sin duda también, el fondo común toma tintes variados según el sistema en que entra...

Sin embargo, el hecho constatado en bruto prueba que las aplicaciones, en moral, no se sacan de la teoría.

¿Por qué Lévy-Brühl no ha seguido a Dürkheim, aquí como en otro lugar, aun en el detalle de la demostración? Lévy-Brühl contempla desde muy arriba el conjunto de los sistemas morales. Desde esta distancia le parecen opuestos en teoría y acordes en la práctica; y atribuye este acuerdo a la preocupación que tendrían los escritores de no ser desconocidos por la conciencia moral común de su tiempo. Si se acercara más vería lo contrario: la identidad de los principios y la variedad de las conclusiones, las concepciones de vida más opuestas y los proyectos de reforma social más diversos invocando las mismas ideas de felicidad, deber, justicia, utilidad general; y explicaría tal vez estas divergencias por el cuidado de la originalidad. Su conclusión, en ausencia de un vínculo lógico entre las teorías y los preceptos en la moral, no habría cambiado sin duda, pero se habría apoyado en premisas completamente diversas.

Dürkheim no se ha confinado en generalidades tan vagas. Ha tratado de estrechar la moralidad más de cerca y de dar golpes eficaces a los sistemas morales (5).

Afirma que todas las fórmulas generales de la moralidad, propuestas sucesivamente, son falsas.

Kant, por ejemplo, se ha esforzado en vano por deducir de su imperativo categórico los deberes de caridad.

(4) Cap. II.
(5) "Division du travail social". Introduction. — Cf. "La Science positive de la Morale en Allemagne".

La moral de la perfección permite comprender perfectamente por qué el individuo debe tratar de prolongar su ser cuanto puede; pero ¿por qué pensaría en los demás? ¿Por qué los hombres están unidos por una comunidad de esencia? Es cierto que la solidaridad es un hecho, pero esto no basta para convertirla en deber. Porque en la realidad el hombre no se pertenece por entero, no hay derecho para concluir que el hombre no debe pertenecerse por entero. Sin duda somos solidarios con nuestros vecinos, con nuestros antepasados, con nuestro pasado. Pero, ¿dónde está la prueba de que esta dependencia sea un bien? Porque pueda ser inevitable, no se sigue que sea moral.

La insuficiencia de estas doctrinas sería más aparente todavía si les pidiéramos que explicaran no deberes muy generales, sino reglas más particulares. Cuánto más concretas son las máximas morales, más difícil resulta descubrir el vínculo con los conceptos abstractos a los que se los pretende unir.

Las morales llamadas empíricas no están mejor construídas. Es casi inútil detenerse en una moral que tiene por base el interés individual: sería necesario violentar la lógica para deducir el altruísmo del egoísmo.

Una fórmula muy extendida define la Moral en función del interés social. Pero ¡cuántas cosas hay que son útiles o necesarias para la sociedad y no son por lo mismo morales! A la inversa, ¡cuántas prácticas morales obligatorias existen, cuyos servicios a la comunidad no son advertidos!...

En resumen, ninguna fórmula da cuenta de todos los hechos de los que está llena la naturaleza humana, es decir, de los deberes generalmente admitidos.

La razón de esta insuficiencia de las teorías, Dürkheim la descubre en el método seguido por los moralistas.

Estos construyen la Moral para imponerla enseguida a las cosas. Parten del concepto de hombre, deducen el ideal que les parece convenir a esta abstracción, y hacen después



de la obligación de realizar este ideal la regla suprema de conducta. Las diferencias que distinguen las doctrinas vienen únicamente de que el hombre no es concebido en todas partes de la misma manera.

Este método es criticable desde un triple punto de vista.

En primer lugar no está demostrado que la Moral pueda reducirse a una sola regla y encerrarse en un solo concepto.

De todas maneras, si se quiere buscar el criterio fundamental de la Moral, hay que seguir el método ordinario de las ciencias. La única manera de llegar a lo general, está en observar lo particular, minuciosamente y en detalle. Por lo tanto, el único medio para descubrir la función de la Moral consiste en estudiar la multitud de reglas particulares que gobiernan efetivamente la conducta.

Los moralistas se contentan con una inspección superficial de los principales hechos de la moral. Los unos tienen el sentimiento vago de que no hay moral sin desinterés. Los otros ven con más o menos claridad, que nos es imposible obrar si no estamos interesados en nuestra acción. En ese caso se parte del concepto de bien o de deber; en éste, de la noción de lo útil. Se supone que la única razón de ser de la moral consiste en salvaguardar los grandes intereses sociales, o en asegurar el desarrollo del hombre. Pero estas premisas siempre están basadas en una experiencia incompleta e imprecisa.

De aquí resulta que estas fórmulas generales de la moralidad no nos dan un resumen de los caracteres esenciales que presentan realmente las reglas morales en una sociedad determinada. No podría referirse a ellas como a criterios objetivos que permiten apreciar la moralidad de las prácticas. Estos son puntos de vista subjetivos y más o menos aproximados; aspiraciones personales que responden a algún desiderátum particular. Expresan la manera cómo el filósofo se representa la moral, y cada uno concibe a su modo el ideal que considera como un axioma. Actualmente,

en esta cuestión tantas veces repetida: ¿cuál o cuáles son los principios últimos de la moral? El moralista no puede responder sino confesando su ignorancia.

Por otra parte, aun cuando una ley dominara toda la moral y fuera conocida por nosotros, no se podría deducir las verdades particulares que constituyen la trama de la ciencia. Por poco que las circunstancias se compliquen, el solo raciocinio será demasiado débil con relación a los hechos.

Aunque dialécticos pretenden establecer, por ejemplo, que el hombre está hecho para una absoluta libertad; pero los historiadores nos muestran que en ciertos estados de la civilización, la esclavitud ha sido útil y necesaria. Entre nuestros derechos y nuestros deberes, no hay uno que a su tiempo no haya sido justamente desconocido y precisamente por este título. Lo que es lícito para un pueblo ha podido ser ilícito para otro, porque las reglas morales no son morales sino con relación a ciertas condiciones experimentales. Por lo tanto, importa determinar estas condiciones. Si no, colocando la moral fuera del tiempo y del espacio, no se la puede aplicar a los hechos.

III. — Por último, Lévy-Brühl reprocha a las morales teóricas el suponer dos postulados inadmisibles (6).

En primer lugar admiten la idea abstracta de una "naturaleza humana", individual y social, idéntica a sí misma en todos los siglos y en todos los países; y considera esta naturaleza como bastante conocida, para que se le pueda prescribir las reglas de conducta que mejor le convienen en cada circunstancia.

En realidad, el "hombre" que sirve así de objeto a la especulación moral está lejos de representar de una manera exacta toda la humanidad. Es, por el contrario, el tipo de una raza determinada y de un tiempo fijo. Para la filosofía antigua es el griego. Para los modernos es el hombre de la sociedad occidental y cristiana.

Ignorantes de civilizaciones diversas de aquellas en que

(6) Lévy-Brühl, capítulo III.



vivían, los teóricos de la moral han extendido a la humanidad lo que habían conocido de la naturaleza humana, desde un punto de vista psicológico, moral y social, por la observación de sí mismos y de su medio.

Pero he aquí, que después de un siglo la ignorancia se disipa.

Se exploran las regiones más apartadas de la historia, Egipto, Asiria, la América antigua. Se estudian las grandes civilizaciones independientes de la nuestra, las lenguas, las artes, las religiones de la India, de la China, del Japón. Y la historia comparada de las instituciones dió al concepto de la "naturaleza humana" un contenido cada día más rico y más variado.

La etnografía nos revela en las sociedades inferiores, maneras de sentir, pensar, imaginar, modos de organización moral y religiosa de los cuales nosotros no habríamos tenido la menor idea sin su ayuda.

Desde ahora, no podemos representarnos a la humanidad entera, desde el punto de vista psicológico y moral, como bastante semejante a la porción que conocemos por nuestra experiencia inmediata, para que nos dispensemos de estudiar el resto (7).

Las morales teóricas, pretendiendo deducir toda su doctrina de un principio único, suponen —éste es otro de sus postulados— que la conciencia misma presenta una sistematización perfecta. Su contenido formaría un conjunto armónico y poseería una unidad orgánica; sus mandamientos tendrían entre sí relaciones lógicamente irreprochables.

Examinado desde un punto de vista objetivo, este postulado es difícil de conservar. Nuestras obligaciones morales dejan ver en realidad una complejidad extraordinaria, y nada asegura que esta complejidad revista un orden lógico. Para el examen sociológico, el contenido de la con-

(7) Dürkheim: "La Science positive de la Morale en Allemagne", pág. 43. — Cfr. "La Philosophie dans les Universités allemandes", pág. 337.

ciencia es una estratificación irregular de prácticas, prescripciones, observaciones, cuya edad y procedencia difieren en mucho. Algunas se remontan muy arriba en la historia, talvez aun a la prehistoria. El conjunto no tiene otra unidad que el de la conciencia viviente que lo contiene. La composición es heterogénea (8). El segundo postulado por lo tanto no está mejor fundado que el primero.

Y he aquí los reproches de la Sociología contra la Moral. Lévy-Brühl termina la exposición de esta manera: "Una vez examinada en su definición, en sus métodos, en sus postulados, la moral teórica tal como se la concibe habitualmente parece incapaz de sostenerse".

¿Es justo demoler todos los sistemas de moral, sin tener para sus arquitectos por lo menos un pensamiento de gratitud? ¿No han hecho ningún servicio?...

Hubo un tiempo en el que no se conocían teorías morales. Sin embargo, la moral existía. Algunas acciones eran aprobadas o impuestas; otras censuradas o prohibidas. Reglas definidas presidían las relaciones de los hombres y el funcionamiento de las instituciones. Pero estos funcionamientos y estas leyes no despertaban ninguna preocupación científica. Esta fué la primera fase, la de la moral espontánea. Todavía no han nacido las poblaciones de civilización inferior (9).

Vino un momento en el que la reflexión fué aplicada a la moral practicada, a las costumbres observadas. Pero estaba bajo el imperio de preocupaciones utilitarias. El espíritu se inquietó menos por conocer que por justificar. Tuvo sobre todo el cuidado de legitimar a los ojos de la razón las reglas existentes. Era la edad de las morales teóricas (10). Han "racionalizado" la práctica; su papel ha sido doblemente útil.

(8) Cfr. DÜRKHEIM: "Introduction à la Sociologie de la famille", pág. 275.
(9) LÉVY-BRÜHL, pág. 285.
(10) Id., pág. 287.



Ante todo, fortificaron en los espíritus una necesidad intelectual de explicaciones teóricas. Sin los filósofos que han construído "metamorales", jamás podría hacer nacido una ciencia propiamente dicha de los fenómenos morales.

Estas han contribuído, además, a introducir un poco de orden lógico en el conjunto de las prácticas tradicionales.

Los sociólogos consienten en rendirle discretamente este homenaje poco comprometedor (11). Pero, conscientes de su superioridad, no se cansan de atacar las pretensiones de los moralistas.

Estos se han imaginado construir la ciencia de la moral y han creído fundar sus prescripciones sobre su teoría. ¡Vanas pretensiones! (12).

En primer lugar, las morales teóricas nunca han hecho labor científica, pues nunca han emprendido el estudio objetivo de la realidad moral, es decir, de la práctica existente, de reglas admitidas, de leyes en vigor.

Más aún, su pretendida legitimación de los preceptos de conducta ha permanecido siempre puramente dialéctica. Las reglas de la moral no deben su autoridad a las teorías inventadas para sostenerlas. Los filósofos han "fundado" la moral de la misma manera que la religión natural, es decir, tratando de justificar, por medio de una deducción racional, creencias cuyo origen es tan poco racional como posible.

En fin, los moralistas no han comprendido que la moral no tiene necesidad de ser fundada. Las "morales", es decir, los conjuntos observables de reglas, prescripciones, imperativos y prohibiciones, existen independientemente de toda especulación, con el mismo título que las religiones, las lenguas y los derechos (13); son datos. Construir o deducir lógicamente la moral es una empresa fuera de lugar. Es

(11) Id., págs. 92 y 288.
(12) Id., págs. 48, 99, 192.
(13) Cfr. DÜRKHEIM: "Les études de Science sociale", pág. 72.

un hecho que para todas las conciencias medias de una civilización, ciertas maneras de obrar aparecen como obligatorias, otras como prohibidas, otras en fin como indiferentes; esto es un hecho. No hay lugar para "editar" en nombre de una teoría las reglas de la moral práctica. Estas reglas pertenecen al mismo género de realidad que los otros hechos sociales.

Ahora que la crítica de los sociólogos ha disipado la ilusión, ¿qué hay que hacer? (14).

Dado que hay una realidad objetiva, el hombre, si es razonable, debe esforzarse por conocer las leyes, por dominarlas en cuanto le es posible.

En adelante, el esfuerzo especulativo ya no consistirá en determinar "lo que debe ser", es decir, en prescribir. No tendrá otro fin directo e inmediato que la adquisición del saber.

El conjunto de hechos morales, es decir, de las reglas de conducta individual y colectiva, vendrá a ser el objeto de una investigación desinteresada y completamente teórica. Se estudiará la conciencia tal como se presenta en las diferentes sociedades humanas y con el mismo espíritu que la ciencia de la naturaleza física estudia su objeto.

El método será el método sociológico. Pues la sociología científica pone como principio que los hechos morales son hechos sociales.

Cuando se esté en posesión de un determinado número de leyes que rigen los hechos se podrá esperar modificar la práctica con una aplicación racional del saber científico. Pues admitir que la realidad social tiene sus leyes, no equivale de ninguna manera a considerarla como sometida a una especie de fatum. Por lo tanto, los sociólogos no estarán obligados a constatar lo que han sido las morales de las diversas civilizaciones (15), pero el resultado de sus investigaciones hará posible el progreso social reflexionado.

(14) Lévy-Brühl, pág. 289.
(15) Cfr. Durkheim, *Div. del trabajo social.* Prefacio.



Cuando esta concepción haya prevalecido, las relaciones entre la teoría y la práctica, en la moral, estarán organizadas normalmente. Este será el tercer estadio de la evolución.

La filosofía moral, la pretendida ciencia a la vez teórica y normativa, habrá desaparecido.

Sin embargo, cada sociedad continuará viviendo con su moral propia.

La sociología emprenderá el estudio positivo de los hechos morales del presente y del pasado. Y la antigua especulación dialéctica basada sobre los conceptos será sustituída por la investigación científica de las leyes de la realidad.

Más tarde, en fin, el saber teórico suministrará las aplicaciones. Se fundará un arte racional, moral o social, que aprovechará de los descubrimientos de la ciencia. Este arte empleará el conocimiento de las leyes existentes para el mejoramiento de las costumbres y de las instituciones existentes.

## CAPITULO SEGUNDO

# LA CONCEPCION SOCIOLOGICA DE DURKHEIM

*I. — Los tres postulados fundamentales.*

El primero y, hasta ahora, el principal esfuerzo de Dürkheim ha consistido en establecer el carácter científico de la sociología y sobre todo en defender su derecho a una existencia autónoma.

Una ciencia propiamente dicha de la sociedad es posible, tiene un objeto distinto y debe emplear un método especial: la concepción sociológica de Dürkheim descansa sobre estos tres postulados fundamentales.

I. — Una ciencia es el conocimiento de un orden determinado de fenómenos y de sus leyes. Sostener que una ciencia de la sociedad es posible, significa afirmar que debe de haber leyes sociales y que la reflexión, metódicamente empleada, sabrá descubrirlas: es suponer que "los fenómenos sociales son de una manera definida, que tienen una manera de ser constante, una naturaleza que no depende del arbitrio individual y de donde derivan relaciones necesarias".

Este postulado es "la condición de toda sociología". Antes que fuera admitido, no podía nacer una verdadera ciencia positiva de los hechos sociales.

Es verdad, que después de Platón, más de un pensador se ha detenido en las especulaciones de la filosofía social. Pero hasta comienzos del siglo XIX, casi todos los

teóricos de la política veían en la sociedad una obra humana, un fruto de la reflexión, una máquina inventada y construída totalmente, instrumento cómodo siempre modificable según el gusto del constructor. En estas condiciones, sólo hay lugar para un arte político. Si las sociedades son como las imaginamos, no hay que preguntarse cómo son, sino lo que debemos hacer: basta determinar el fin que deben alcanzar, y encontrar la mejor manera de ordenar las cosas para que sea realizado este fin. También, por juiciosas o penetrantes que sean, las observaciones de Aristóteles, de Bossuet, de Montesquieu, de Condorcet sobre la vida de las sociedades, no constituyen por lo tanto una sociología: les falta el principio fundamental.

El verdadero sociólogo debe comenzar por desembarazarse de la "concepción artificialista" que tan obstinadamente atormenta todavía los espíritus. Debe, ante todo, establecer este principio que las sociedades son seres naturales, organismos que se desarrollan en virtud de una necesidad interna.

Los historiadores permanecen escépticos y los filósofos se conmueven con la enunciación de este primer postulado. "Hemos estudiado las sociedades, dicen los primeros, y no hemos descubierto ninguna ley. La historia no es más que una serie de accidentes, locales e individuales, que nunca se repiten, refractarios a toda generalización, es decir, a todo estudio científico, pues no hay ciencia de lo particular.

Dürkheim admite de buen grado que "el mejor medio de probar la existencia de leyes sociales consistiría seguramente en encontrar estas leyes". Pero, mientras espera, pide que se dé crédito a los sociólogos. "Por diferentes que puedan ser los unos de los otros, los fenómenos producidos por las acciones y las reacciones que se establecen entre individuos semejantes colocados en medios análogos, deben necesariamente parecerse en algo y prestarse a útiles comparaciones".

En este momento intervienen los filósofos. "La libertad



humana, objetan, excluye toda idea de ley y hace imposible toda previsión científica".

Ya, en la lección de apertura de su curso, Dürkheim iba más allá y se limitaba a esta declaración: "La cuestión de saber si el hombre es libre o no tiene su lugar en la metafísica; las ciencias positivas pueden y deben desinteresarse. Hay que escoger: o reconocer que los fenómenos sociales son accesibles a la investigación científica, o si no, admitir que hay dos mundos en el mundo: uno, en el que reina la ley de la causalidad, otro, en el que reinan lo arbitrario y la contingencia".

En las *Reglas del método* también rehusa el debate. "La sociología, no tiene que afirmar más la libertad que el determinismo. (1). Que se le dé todo lo que pide, significa que el principio de causalidad se aplica a los fenómenos sociales. Este principio es establecido por ella, no como una necesidad racional, sino sólo como un postulado empírico, producto de una inducción legítima. Dado que la ley de causalidad ha sido verificada en los otros reinos de la naturaleza; que ha extendido progresivamente su imperio del mundo físico-químico al mundo biológico, de éste al mundo psicológico, se está en el derecho de admitir que es igualmente verdadera para el mundo social. Pero la cuestión de saber si la naturaleza del vínculo causal excluye toda contingencia no ha sido por esto resuelta".

El hecho es, como lo nota Lévy-Brühl, que tenemos a menos concebir como gobernados por leyes invariables, fenómenos que podemos modificar por medio de nuestra intervención voluntaria. La asimilación de la naturaleza social a la naturaleza física choca con la representación tradicional que coloca al hombre en el punto de contacto de dos mundos distintos y heterogéneos: uno físico, en el que los fenómenos están gobernados por leyes constantes, otro moral, que le ha sido revelado por la conciencia. Y el estudio objetivo y científico de la naturaleza social, semejante al estudio

(1) Cfr., "Le Suicide", pág. 368, nota.

objetivo y científico de la naturaleza física, queda como una concepción de apariencia paradójica.

Pero esto no importa a Dürkheim preocupado por hacer reconocer ante todo el carácter científico de la sociología. Es necesario, repite en sus escritos más recientes, oponer al prejuicio dualista la afirmación atrevida de la unidad de la naturaleza; eliminar las supervivencias del postulado antropocéntrico que obstaculiza el camino de la ciencia; renunciar al dualismo religioso o metafísico que no hace de la humanidad un mundo aparte, sustraído, por no se sabe qué obscuro privilegio, al determinismo cuya existencia constatan las ciencias naturales en el resto del universo. La palabra sociología implica ante todo la idea nueva que los hechos sociales deben ser tratados como fenómenos naturales sometidos a leyes necesarias.

II. — Para que la sociología pudiera fundarse, había que extender la idea de leyes naturales a los fenómenos humanos. Pero la afirmación de la unidad de la naturaleza no basta para que los hechos sociales se conviertan en la materia de una ciencia nueva: el monismo materialista, también postula que el hombre está en la naturaleza pero haciendo de la vida humana, sea individual, sea colectiva, un simple epifonema de las fuerzas físicas, reabsorbe los fenómenos sociales y psíquicos en su sustrato material, que por si solo comportaría la investigación científica; ni la sociología, ni la psicología tendrían objeto propio.

Importa, por lo tanto, que la afirmación de la unidad no haga desconocer la heterogeneidad natural de las cosas. No basta haber establecido que los hechos sociales están sometidos a leyes; hay que añadir que tienen sus leyes propias, específicas, comparables a las leyes físicas o biológicas, pero sin ser inmediatamente reductibles.

En una palabra, para que la sociología pueda constituirse en estado de ciencia independiente, debe tener un objeto y que no le pertenezca sino a ella.



Dürkheim se ha dedicado sobre todo a impedir que se la confunda con la psicología; y, con este fin, ha enunciado otro postulado:

"No puede haber sociología, dice, si no existen sociedades; pero no existen sociedades si sólo hay individuos".

Por lo tanto, hay que establecer en principio que "la sociedad no es una simple colección de individuos, sino un ser que tiene su vida, su conciencia, sus intereses, su historia. Sin esta idea, no hay ciencia social".

Es verdad que la sociedad no puede existir separada de los individuos que le sirven de sustrato; por lo tanto, es otra cosa. Un todo no es idéntico a la suma de sus partes, aunque sin ellas no sea nada; sus propiedades difieren de las suyas. Reuniéndose en una forma definida y por medio de vínculos duraderos, los hombres forman un ser nuevo, el ser social, que tiene su naturaleza y sus leyes propias.

Si un compuesto difiere específicamente de sus componentes, es porque la asociación no es un fenómeno infecundo sino un factor activo. Es verdad, por ejemplo, que no hay en la célula viviente sino moléculas de materia bruta; sólo ellas están asociadas y esta asociación es la causa de estos fenómenos nuevos que caracterizan la vida y cuyo germen es imposible de encontrar en alguno de sus elementos. La dureza del bronce no está en el cobre, ni en el estaño, ni en el plomo, que han servido para formarlo y que son metales maleables o flexibles, sino en su aleación. De la misma manera la sociedad: no es una simple suma de individuos, pero el sistema, formado por su asociación, representa una realidad específica que tiene sus caracteres propios.

"No niego del todo, escribe Dürkheim, en el curso de una polémica, que las naturalezas individuales sean los componentes del hecho social. Se trata de saber si, al combinarse para dar nacimiento al hecho social, no se transforman por el mismo hecho de su combinación. ¿La sín-

tesis es puramente mecánica o química? Allí está toda la cuestión".

Para Dürkheim, la cuestión está resuelta: la síntesis es química. Existe verdaderamente un reino social, tan distinto del reino psíquico como éste lo es del reino biológico, y este último, a su vez, del reino mineral.

Distinguiendo el reino social del reino psíquico, Dürkheim no pretende eliminar de la sociología el elemento mental. Frecuentemente repite que "la vida social está totalmente formada por representaciones" pero nunca deja de añadir que "las representaciones colectivas son de naturaleza diversa de las del individuo".

Así, por ejemplo, el conjunto de creencias y sentimientos, común a la media de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene su vida propia. Se le puede dar el nombre de conciencia colectiva. Esta conciencia común tiene caracteres específicos que la constituyen una realidad distinta. Los individuos pasan y ella queda, vinculando unas con otras las generaciones sucesivas. Por lo tanto, es diversa de las conciencias particulares. Es el tipo psíquico de la sociedad, tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones de existencia, su modo de desarrollo.

La mentalidad de los grupos, agrega, no es la de los particulares. Nunca el individuo, por si solo, hubiera podido concebir nada que se semejara a la idea de los dioses, a los mitos y a los dogmas de las religiones, a la idea del deber y de la disciplina moral, etc. Si por lo tanto, estas ideas se han constituído, es siempre, porque al agregarse las almas individuales, dan origen a una individualidad psíquica de un género nuevo que tiene sus maneras propias de pensar y de sentir.

Además, al servirse de la expresión "alma colectiva", Dürkheim no pretende hipostasear del todo la conciencia colectiva. No admite más alma sustancial en la sociedad que la del individuo. La conciencia, tanto individual como



social, es sólo "un conjunto, más o menos sistematizado, de fenómenos *sui generis*".

III. — El tercer postulado es una consecuencia del precedente. Si los hechos sociales son irreductibles a los fenómenos biológicos o psíquicos, no pueden explicarse por estos últimos. Un hecho social no puede ser explicado sino por otro hecho social.

El método, llamado psicológico, no puede, por lo tanto, convenir a la sociología.

Los economistas habían proclamado que hay leyes sociales tan necesarias como las leyes físicas. Pero, según ellos, no hay nada en la sociedad real más que el individuo. Una nación no es más que un ser nominal y sus propiedades son las de los elementos que la componen. Las leyes sociales no serían por lo tanto hechos muy generales que el sabio induce de la observación de las sociedades, sino consecuencias lógicas que deduce de la definición del individuo. El economista no dice: las cosas tienen lugar de esta manera, pues la experiencia lo ha establecido, sino: deben suceder de esta manera, pues, sería absurdo que fuera diversamente.

Hoy también, el método de explicación generalmente seguido por los sociólogos es esencialmente psicológico. Según ellos, en la sociedad sólo existen conciencias particulares, y estas últimas son la fuente de toda la evolución social. Por añadidura, las leyes sociológicas serán un corolario de las leyes más generales de la psicología; la explicación de la vida colectiva consistirá en hacer ver cómo procede de la naturaleza humana.

Este método, afirma Dürkheim, no es aplicable a los fenómenos sociológicos sino con la condición de desnaturalizarlos. Las conciencias particulares, al unirse, dan origen a una realidad nueva, que es la conciencia de la sociedad. Un grupo piensa, quiere, obra, de manera totalmente diversa de como lo harían los miembros, si estuvieran aislados. Si partimos de estos últimos, no se podrá

comprender nada de lo que pasa en el grupo. Y todas las veces que un fenómeno social es directamente explicado por un fenómeno psíquico, se puede estar seguro que la explicación es falsa. Es en la naturaleza misma de la sociedad, no en la de las unidades que la componen, en donde hay que buscar las causas próximas y determinantes de los hechos sociales.

Otro error de método ha sido cometido por ciertos autores de la escuela organicista.

Comte, al dar a la sociedad el nombre de organismo, no veía en esta expresión más que una metáfora. Spencer declaró claramente que la sociedad es una especie de organismo: las células al agregarse forman los seres vivos, así como los seres vivos al agregarse entre sí, forman la sociedad.

Lilienfeld ha tomado esta verdad demasiado a la letra. Se ha imaginado que para disipar los misterios que rodean los orígenes y la naturaleza de las sociedades, bastaba transladar a la sociología las leyes mejor conocidas de la biología señalándolas.

Es verdad que la analogía es un precioso instrumento para el conocimiento y aun para la investigación científica; es un instrumento útil de ilustración y de verificación; es una forma legítima de la comparación, y la comparación es el único medio práctico de que disponemos para llegar a hacer las cosas inteligibles. No era, por lo tanto, algo sin interés señalar entre el organismo individual y la sociedad una analogía real, pues la biología se convertía para el sociólogo en un verdadero tesoro de puntos e hipótesis que podía sabiamente explotar.

Pero la analogía no es un método de demostración propiamente dicho. El error de los sociólogos biologistas está en haber querido inducir las leyes de la sociología de las de la biología. Tales inferencias carecen de valor. Entre el reino biológico y el reino social, las diferencias son tan marcadas como las similitudes. Las sociedades pueden ser comparadas con los seres vivientes, porque son



seres organizados; la organización sola no es más que el marco exterior de la vida social, y las similitudes biológicas no nos dan una representación de lo que constituye el contenido. Si las leyes de la vida se encuentran en la sociedad, es sólo bajo formas nuevas y con caracteres específicos que la analogía no permite hacer conjeturas sino que hay que llegar por medio de la observación directa.

El método para estudiar los fenómenos sociales no puede, por lo tanto, ser calcado sobre ningún otro método científico, sino que debe ser estrictamente sociológico.

Conclusión: "Del otro lado de la ideología de los psíquico-sociólogos, como del otro lado del naturalismo materialista de la socio-antropología, hay lugar para un naturalismo sociológico que ve en los fenómenos sociales, hechos específicos, y que trata de estudiarlos especificándolos. La sociología no es el apéndice de ninguna otra ciencia, sino una ciencia distinta y autónoma".

## 2. — *EL OBJETO DE LA SOCIOLOGIA*

A menudo se ha reprochado a la sociología ser una ciencia vaga y mal definida. Dürkheim considera que ha merecido este reproche más de una vez. Si debe estudiar, como a veces tiene la intención, todos los fenómenos que tienen lugar en el seno de las sociedades, no es *una* ciencia, sino la ciencia. Es necesario delimitar su dominio y precisar su objeto. La primera gestión del sociólogo debe consistir en definir las cosas que trata, es decir los hechos sociales.

Dürkheim atribuye tanta importancia a las definiciones preliminares, que ha dado las reglas ilustradas con ejemplos.

Su primer precepto consiste en dejar de lado la idea, más o menos flotante, que podemos tener del hecho que vamos a definir. Se trata de alcanzar el hecho mismo, y no de expresar la manera con que nos lo representamos.

Por lo tanto, hay que salir de nosotros y ponernos ante las cosas. Esta precaución es necesaria para obtener una definición objetiva.

En la práctica, sin embargo, habrá que partir del concepto vulgar, que sirve de indicador. Éste nos informa que existe un conjunto de fenómenos reunidos bajo una misma denominación. Se buscará si entre las cosas que comprende confusamente la palabra vulgar, hay algunas que presentan caracteres comunes. Por ejemplo, si entre los hechos sociales, hay algunos que poseen en común caracteres suficientemente afines con los que connota vagamente, en la lengua, la palabra *religioso,* se los reunirá bajo esta rúbrica, para hacer un grupo distinto, definido por los caracteres mismos que habrán servido para constituirlos.

La definición, por otra parte, deberá comprender, sin excepción ni distinción, todos los fenómenos que presentan igualmente los mismos caracteres. Así, para definir el socialismo, y no sólo la idea que se tiene de él, hay que deducir los rasgos que se encuentran idénticos en *todas* las doctrinas calificadas y que se califican de socialistas.

En fin, la materia de la definición fundamental, habrá que buscarla entre los caracteres bastante externos por ser inmediatamente visibles. Estos son los únicos que pueden ser considerados en momentos en que la investigación va a comenzar. Los que están situados más profundamente son, sin duda, más esenciales; su valor explicativo es más elevado, pero son desconocidos para esta fase de la ciencia y no pueden ser anticipados si no se sustituye a la realidad alguna concepción del espíritu.

De allí resulta que la definición colocada al comienzo de la ciencia no podría tener por objeto expresar la esencia de la realidad; pues tiene como única función hacernos tomar contacto con las cosas.

Varias veces Dürkheim nos advierte que tales son el sentido y el alcance de su definición del objeto de la sociología: no es una especie de sociología ni siquiera una



explicación sumaria del hecho social. El autor se propone no anticipar por medio de una opinión filosófica sobre las conclusiones de la ciencia, sino simplemente reconocer en qué signos exteriores es posible reconocer los hechos que debe tratar, a fin de que el sabio sepa verlos dónde están y no confundirlos con los demás. Hay que limitar el campo de la investigación cuanto es posible, y no comprenderlo en una especie de intuición exhaustiva.

¿Cuál es, por lo tanto, la definición que ha dado Dürkheim del hecho social?

Mencionemos solamente para recordar aquella que de paso propone al comienzo de su carrera de publicista: "Para que un hecho sea sociológico, es necesario que interese no sólo a todos los individuos tomados aisladamente, sino a la sociedad misma, es decir al ser colectivo".

Un capítulo de las *Reglas del método* está consagrado a resolver la cuestión: ¿Qué es un hecho social?

Hay, en toda sociedad, observa Dürkheim, un grupo determinado de fenómenos que se distinguen por caracteres definidos. Estas son maneras de obrar y de sentir, tipos de conducta o de pensamiento, dotados de una potencia imperativa y coercitiva, en virtud de la cual se imponen al individuo, quiera o no quiera. Tales son las reglas del derecho, las máximas morales, y en una medida menor, las convenciones y los usos del mundo. En ciertos casos, la imposición sólo es indirecta: me es imposible no hablar su idioma con mis compatriotas, y no emplear las monedas legales; me arruinaría si trabajara con procedimientos y métodos industriales del siglo pasado. Además de estas creencias y de estas prácticas constituídas, que presentan formas cristalizadas, el autor señala también las "corrientes sociales". El individuo siente igualmente su ascendiente. En una asamblea, por ejemplo, se producen movimientos de entusiasmo, de indignación, de piedad, capaces de arrastrarnos a pesar de nosotros. A todos estos fenómenos se les debe dar y reservar la calificación de *sociales,* pues constituye el campo propio de la sociología.

· Un hecho social se reconoce, por lo tanto, por el poder de coacción externa que ejerce o es capaz de ejercer sobre los individuos. Y la presencia de este poder se reconoce a su vez, sea en la existencia de alguna sanción determinada, sea en la resistencia que se le opone en toda empresa individual que tiende a hacerle violencia.

En resumen: "Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior".

Ya en las *Reglas del método,* Dürkheim reconocía que este criterio no siempre es fácil de aplicar. La coerción es fácil de constatar cuando se muestra afuera por medio de alguna reacción directa de la sociedad, como es el caso del derecho, de la moral, de las creencias, de los usos, y aun de las modas. Pero, cuando no es más que indirecta, como la que ejerce una organización económica, no se deja ver bien.

También da simultáneamente esta otra definición: "Hecho social es toda manera de obrar, fija o no, que es general en la extensión de una sociedad determinada, con existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales".

Su generalidad, como tal, no le basta por lo tanto para caracterizar los fenómenos sociológicos; un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias particulares, un movimiento que repiten todos los individuos, no constituyen por esto hechos sociales.

Sin duda, un fenómeno no puede ser colectivo si no es común a los miembros de la sociedad, es decir, si es general. Pero, desde el punto de vista de Dürkheim, si es general, es porque es colectivo, bien lejos de que sea colectivo porque es general. Es un estado del grupo, que se repite en los individuos porque se impone a ellos. Está en cada una de las partes, porque está en el todo, lejos de que esté en el todo porque esté en las partes.

Si se ha contentado con el solo carácter de generalidad para definir los problemas sociales, es porque se los ha



confundido, erróneamente, con sus encarnaciones individuales. Lo que los constituye, son las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo tomado colectivamente. Las formas que revisten los estados colectivos al refractarse en los individuos, son cosas de otra especie. Entre los dos órdenes de hechos hay dualidad de naturaleza; el fenómeno social es una realidad *sui generis,* distinta de sus repercusiones individuales.

Se puede definir el hecho social por la difusión que presenta en el interior del grupo, con tal que se tenga cuidado en añadir, como segunda y esencial característica, que existe independientemente de las formas individuales que toma al difundirse.

"Dado que no hay en la sociedad nada más que individuos, ¿cómo, se han preguntado algunos, puede existir algo fuera de ellos?

En cierto número de casos, responde Dürkheim, podemos directamente constatar la "exterioridad" de los hechos sociales. En otros, podemos establecer por inducción su realidad objetiva. Y, para apoyar su tesis, da ejemplos.

A veces, el hecho social se materializa hasta convertirse en un elemento del mundo exterior. Así, por ejemplo, un tipo determinado de arquitectura es un fenómeno social: está encarnado en parte en edificios que son realidades independientes de los individuos. De la misma manera, las vías de comunicación y de transporte, los instrumentos y las máquinas que expresan el estado de la técnica, el sistema monetario, los instrumentos de crédito, las prácticas seguidas en una profesión, el lenguaje escrito. Dürkheim señala enseguida las fórmulas en las cuales se condensan sea los dogmas de fe, sea los preceptos del derecho. Aquí, ciertas maneras de obrar o de pensar han adquirido una especie de consistencia y se encuentran como aisladas de los acontecimientos particulares que los reflejan. Éstas toman una forma sensible que les es propia: reglas jurídicas o morales que definen nuestros deberes, artículos de fe de las sectas religiosas. También cita en el

mismo orden, los aforismas y dichos populares, los códigos del gusto que guían a las escuelas literarias. En todos estos casos, la realidad exterior del hecho social se halla inmediatamente en la observación.

Otras veces se puede, "por un artificio de método", disociar los hechos sociales y sus formas individuales. Por ejemplo: cada pueblo tiene una natalidad, una nupcialidad, una criminalidad, etc., que son tan constantes mientras las circunstancias permanecen las mismas, pero que varían de un pueblo a otro. Esta constante implica que existen tendencias colectivas exteriores en los individuos, "corrientes" que los impulsan, con una fuerza desigual según los tiempos y los países, a unos al matrimonio, a otros al suicidio o a una natalidad más o menos fuerte. La estadística da el medio de "aislar" estas corrientes; éstas, en efecto, están representadas por las tasas de natalidad, de nupcialidad, de suicidios. Las cifras de la estadística demuestran la realidad de estas corrientes al mismo tiempo que miden su intensidad.

Dürkheim ha hecho de una de estas corrientes, la "suicidogenia", un estudio especial. Los individuos que componen una sociedad, cambian de un año para otro, y sin embargo, el número de suicidios es el mismo, mientras que el grupo no cambia. Las causas que fijan el contingente de muertos voluntarios para una sociedad, deben por lo tanto ser independientes de los individuos, dado que guardan la misma energía, cualesquiera sean los sujetos particulares sobre los cuales se ejerce su acción. Hay que reconocer, por consiguiente, que existe, en el *milieu* social, una fuerza cuya intensidad más o menos grande hace más o menos elevado el número de suicidios particulares. Y esta tendencia colectiva no es una entidad verbal, sino una realidad, exterior a los individuos, y que los penetra y se impone a ellos; su existencia se prueba por la constancia de sus efectos.

Definiendo subsidiariamente los hechos sociales por "la generalidad combinada con la objetividad", Dürkheim



añade inmediatamente que esta segunda fórmula no es más que otra expresión de la primera: si una manera de conducirse que existe exteriormente en las conciencias individuales, se generaliza, no puede ser sino imponiéndose. También la coacción queda ante sus ojos, como la característica de todo fenómeno social. "Nosotros hacemos, dice, consistir los hechos sociales en maneras de obrar o de pensar, reconocibles por la particularidad de que son susceptibles de ejercer sobre las conciencias particulares una influencia coercitiva..."

Después de haber defendido a menudo y enérgicamente la exactitud de su definición, Dürkheim se ha resignado a reconocer sus lagunas.

Ha confesado que ésta no responde a las necesidades de una buena definición inicial; pues no debe servirse sino de "características inmediatamente discernibles". Ahora bien, hay una cantidad de casos en los cuales "el carácter de coacción no es fácilmente reconocible".

"Nosotros aceptamos, dice Dürkheim, el cargo hecho a nuestra definición de no expresar todos los caracteres del hecho social, y por consiguiente, de no ser la única posible. No hay nada inconcebible que pueda ser caracterizado de varias maneras diferentes, pues no hay razón para que no haya más que una sola propiedad distintiva. El poder coercitivo que le atribuímos es tan poco con respecto al hecho social, que puede presentar igualmente el carácter opuesto".

Finalmente, después de haber insistido por última vez sobre la "realidad objetiva" de los hechos sociales, adopta, para definirlos, la fórmula de Mauss y Fauconnet: "En el fondo, lo que hay de más esencial en la noción de la coacción social, es que las maneras colectivas de obrar o de pensar tienen una realidad extraña a los individuos que a cada momento se conforman con ella. Estas son cosas que tienen su existencia propia. El individuo las encuentra totalmente formadas. Está obligado a tenerlas en cuenta. Hay una palabra que expresa bastante bien esta manera

de ser muy especial: es la de la *institución*. Se puede, en efecto, llamar "instituciones" a todas las creencias y a todos los modos de conducta instituídos por la colectividad. La sociología entonces puede ser definida: la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento". Pero, nada en esta fórmula "indica en qué signos externos es posible reconocer los hechos sobre los cuales debe tener lugar la investigación del sociólogo": es decir, que esto no es todavía una "definición".

¿Cómo pueden explicarse estas dudas de Dürkheim pasando de una definición a otra y terminando por unirse de golpe, cansado de discutir, a la fórmula, vaga para todo e insuficiente como definición, propuesta por dos de sus colaboradores del *Année sociologique*? ¿Las reglas trazadas por él no eran excelentes? ¿Libertar el espíritu de toda prenoción; ponerse ante las cosas; pasar en revista todos los hechos llamados sociales sin excepción; compararlos; notar los rasgos exteriores comunes; este programa, observado punto por punto, no debía dar un resultado satisfactorio, definitivo, y permitir determinar ante los ojos de todos, limitar con claridad, circunscribir con precisión, el objeto de la sociología?

Ciertamente, seguir el programa debe ser muy difícil, a juzgar por el número de fracasos registrados por Dürkheim. No puede haber un sociólogo que no haya pecado contra los cánones decretados por el autor de las *Reglas del método*. Después de los grandes precursores, Comte, Spencer, Stuart Mill, hasta los contemporáneos ya reputados, todos han fallado: el vicio más común de sus definiciones, es la falta de objetividad.

He aquí a Spencer por ejemplo. Hace de las sociedades el objeto de la ciencia y las define: "una sociedad no existe sino cuando, a la yuxtaposición se añade la cooperación". Pero esta definición no es la expresión de un hecho inmediatamente visible y que la observación puede constatar; es una "visión del espíritu". Imposible saber, por medio de una simple inspección, si la cooperación es realmente el



todo de la vida social. Spencer no ha comenzado por observar todas las manifestaciones de la existencia colectiva y mostrado que todas son formas diversas de la *cooperación*. Su manera de concebir la realidad social ha sido sustituída con esta realidad. No define la sociedad sino la idea que se forma de ella. Sin duda, en su sociología, afecta proceder empíricamente, acumulando los hechos, pero los hechos parecen no estar allí sino para servir de argumento. No sirven sino para ilustrar análisis de nociones, y todo lo que hay de esencial en la doctrina spenceriana puede ser inmediatamente deducido de su definición de la sociedad.

Hasta el presente, las reglas de Dürkheim le han servido para juzgar y condenar las tentativas de sus predecesores. Estas habrán realizado plenamente su fin, cuando su autor haya logrado inspirarse en ellos, para definir el objeto de la sociología. Ese día, Dürkheim habrá añadido a la autoridad del precepto, el prestigio del ejemplo.

La verdad es que todavía no ha evitado el escollo contra el cual reprocha haber chocado a los otros autores. Tampoco se ha puesto ante las cosas para observarlas; simplemente ha analizado su concepto. No ha comparado la masa de los fenómenos sociológicos para sacar los rasgos comunes: ha escogido entre ellos algunos ejemplos destinados a ilustrar una noción preexistente en su espíritu. No ha designado los hechos sociales por alguna de sus particularidades exteriores inmediatamente aparente; expresa de golpe una "característica esencial".

Aquella de sus fórmulas preferidas que define los fenómenos sociológicos por su "exterioridad", es deducida de lo que nosotros presentamos más arriba como su segundo postulado fundamental: Un todo, así razona, no es idéntico a la suma de sus partes. Por lo tanto, la sociedad es algo diverso de la colección de sus miembros. Por consiguiente, los fenómenos sociales no tienen a los individuos por sustrato: son una realidad *sui generis*, fenomenal, es verdad, pero exterior a los individuos. Una vez terminado el trabajo

mental, Dürkheim se ha puesto de parte de los hechos, para buscar algunos ejemplos confirmativos.

A sus contradictores, que ponen en duda la "exterioridad" de los hechos sociales, responde, más de una vez, con una simple argumentación *a priori*, tratando de justificar su definición con un puro análisis dialéctico.

Otra de sus fórmulas favoritas tiene su origen en una observación incompleta. Sus primeras exploraciones científicas se hicieron en la dirección de la sociología moral y religiosa. El derecho, la moral, la religión, le parecían "las manifestaciones más características de la vida colectiva", su objeto consiste en "asegurar el equilibrio de la sociedad": éstas son "las tres grandes funciones reguladoras del organismo social". Ahora bien, fué sorprendido por el carácter imperativo de estos diversos fenómenos: las creencias y las prácticas religiosas, las reglas de la moral, están investidas de un ascendiente en virtud del cual se imponen al individuo. Dürkheim las define diciendo que los hechos morales y jurídicos son "reglas de conducta sancionadas" y que los fenómenos religiosos consisten en "creencias y en prácticas obligatorias".

Después de haber notado el carácter coercitivo en los primeros hechos sociales que encuentra en su camino, presumió que todos los otros hechos debían presentar la misma particularidad: "Si el carácter de obligación y coerción es tan esencial a estos hechos, tan eminentemente sociales, es verosímil, antes de todo examen, que se encuentre igualmente, aunque menos visible, en los otros fenómenos sociológicos, pues no es posible que fenómenos de la misma naturaleza difieran hasta el punto que los unos penetren en el individuo desde afuera y que los otros resulten de un proceso opuesto".

Para resumir: una de sus fórmulas predilectas es el producto de una deducción; la otra es resultado de una inducción precipitada. Ninguna es lo que Dürkheim pretende, a saber "un simple resumen de los datos inmediatos de la observación".



## 3. — LOS PROBLEMAS

"Exceptuado Dürkheim y su escuela, escribe Lévy-Brühl, los sociólogos contemporáneos dedican menos sus esfuerzos al conocimiento preciso de ciertos hechos y de ciertas leyes, que se ofrecen a su estudio antes que a la inteligibilidad del vasto conjunto".

Es, por lo menos en lo que toca a las intenciones de Dürkheim, casi exacto. Pues en sus primeros escritos admitía junto a las ciencias sociales particulares, una "sociología general que tiene por objeto estudiar las propiedades generales de la vida social"; especialmente "la formación de la conciencia colectiva, el principio de la división del trabajo, el papel y los límites de la selección natural y de la concurrencia vital en el seno de las sociedades, la ley de la herencia o de la continuidad en la evolución social". "¿No hay allí, preguntaba, materia para tan hermosas generalizaciones?" A esta ciencia añadía los trabajos de Comte, Schaeffle, Spencer, Lilienfeld, Le Bon, Gumplowicz, Siciliani. Seguramente se debe añadir su propio estudio sobre la *División del trabajo*.

Pero pronto señaló lo que tenían de defectuoso las concepciones comtista y spenceriana.

En el pensamiento de Comte, el problema de la sociología consiste en determinar la ley según la cual se lleva a cabo el desarrollo de la sociedad humana en general. La humanidad, según él, forma un todo que progresa en línea recta; las diferentes sociedades, las naciones más salvajes y los pueblos más civilizados no son más que etapas sucesivas de esta evolución rectilínea, cuya ley investiga la sociología.

La doctrina comtiana, estableciendo como principio que la humanidad persigue siempre y en todas partes una sola e idéntica meta, descansa sobre un postulado radicalmente erróneo. De hecho, la humanidad no es más que un ente de razón, un término genérico que designa el conjunto de las sociedades humanas. Las tribus, las naciones, los estados

particulares son las únicas y verdaderas realidades históricas de las cuales debe y puede ocuparse la ciencia social. Estos son las diversas individualidades colectivas que nacen y mueren, que progresan y retroceden; y la evolución del género humano no es más que el sistema complejo de estas evoluciones particulares. Ahora bien, es necesario que todas se dirijan en la misma dirección y que se ajusten exactamente como las paralelas de una misma recta. La humanidad ha seguido simultáneamente por caminos diferentes; se parece a una inmensa familia cuyas ramas, más y más divergentes las unas de las otras, se habrían separado poco a poco del tronco común para vivir con vida propia.

Reduciendo la sociología a un solo problema, Comte le impedía progresar por otra parte. Su "dinámica social" está totalmente en la ley de los tres estados. Los discípulos sólo han podido repetir ritualmente las fórmulas del maestro, ilustrándolas es verdad, con ejemplos nuevos, pero sin hacer verdaderos descubrimientos. La ciencia había recibido los últimos retoques, apenas fundada.

Spencer determina con más precisión que Comte el objeto de la ciencia social: distingue tipos sociales diferentes, y en el problema sociológico, cuestiones especiales.

Sin embargo, es menos sociólogo que filósofo. Su gran preocupación consiste en demostrar que las sociedades, como el resto del mundo, se desarrollan conforme a la ley de la evolución universal. Los hechos le interesan, en cuanto le pueden servir de argumentos para la tesis evolucionista. Al no estudiarlos por si mismos, con el solo fin de conocerlos, los observa prematuramente. Su sociología es como una visión de las sociedades a vuelo de pájaro.

El fracaso de los ensayos de síntesis de Comte y de Spencer demostraba la necesidad de dejar de lado las disertaciones sobre la naturaleza de las sociedades, sobre las relaciones del reino social y del reino biológico, sobre la marcha del progreso. Había que venir a los estudios de



detalle y de precisión y limitar la extensión de las investigaciones.

Por medio de su libro *El Suicidio*, Dürkheim se esforzó por "abrir para la sociología la era de la especialidad".

Muy a menudo, dice en su prefacio, la sociología no se plantea problemas determinados. En lugar de ponerse como fin llevar la luz sobre una porción restringida del campo social, investiga con preferencia las brillantes generalidades, en las que todas las cuestiones son pasadas en revista sin que ninguna sea expresamente tratada. Semejante método no podría lograr nada de objetivo. Estas generalizaciones, tan vastas como prematuras, no son susceptibles de prueba. Todo lo que se puede hacer es citar, en la ocasión, algunos ejemplos favorables que ilustran la hipótesis propuesta; pero una ilustración no constituye una demostración. Es necesario que el sociólogo, en lugar de complacerse en meditaciones metafísicas a propósito de cosas sociales, "tome como objeto de sus investigaciones grupos de hechos claramente circunscritos, que puedan ser de alguna manera señalados con el dedo, y de los cuales se pueda decir dónde terminan, y que a ellas se dedique firmemente".

Este loable esfuerzo tuvo como consecuencia una recaída. Dürkheim cedió de nuevo a la atracción de problemas indefinidos, cuyo objeto no está ni limitado en el tiempo, ni circunscrito en el espacio. Y se excusó como de una necesidad casi inevitable. En el estado actual de las ciencias sociales, dice al comienzo de un estudio sobre la evolución penal, no se puede muy a menudo traducir en fórmula inteligible sino los aspectos más generales de la vida colectiva. Sin duda, de esta manera sólo se llega a aproximaciones a veces groseras, pero que no dejan de tener su utilidad, pues son una primera toma de posesión del espíritu sobre las cosas, y por esquemáticas que puedan ser, son la condición previa y necesaria de decisiones ulteriores".

Desde entonces ha tocado alarma, y especialmente en

una relación enviada en 1904 a la *Sociological Society* de Londres, ha denunciado las *"perilous tendencies"* de la sociología contemporánea.

La literatura sociológica, tan abundante durante veinte años, está en retroceso más bien que en progreso. En la mayoría de los sistemas, diariamente construídos, toda la ciencia se ha reducido a un solo y único problema. Así como en Comte, y en Spencer, se trata de descubrir la ley que domina la evolución social en su conjunto; ley de imitación, ley de adaptación, lucha por la vida, lucha entre razas, acción del *milieu* físico, etc. Al ver esta investigación de la ley suprema, no puede dejarse de pensar en los alquimistas de otro tiempo en busca de la piedra filosofal.

Los sociólogos recientes se complacen en especulaciones vagas. Haciendo de la sociología la ciencia de la asociación *in abstracto*, Giddings y Simmel la condenan a generalidades impresas. Tarde, Gumplowicz, Ward erigen la indeterminación en principio. Su sociología no es ciencia, sino un modo muy particular de especulación, intermedio entre la filosofía y la literatura, en el cual algunas ideas teóricas, muy generales, son conducidas a través de todos los problemas posibles.

Si los estudios sociológicos se encuentran hoy en un estado alarmante; si dan la impresión de una inestabilidad que no podría prolongarse sin desacreditarlos, es porque cada sociólogo tiene como objetivo construirse una teoría completa de la sociedad. Sistemas de una tal amplitud no pueden evidentemente consistir sino en visiones del espíritu, que tienen el grave inconveniente de considerar la personalidad y el temperamento de cada autor.

La ciencia positiva de la sociedad debe incontestablemente ser aplicada a la totalidad de los hechos sociales sin excepción. Pero un todo tan heterogéneo no sabría ser estudiado en bloque. Tratar de abarcarlo de golpe y en su conjunto, significa resignarse a examinarlo en bruto y sumariamente, es decir confusamente. Las leyes de una realidad tan compleja como vasta no serán descubiertas a



golpes de intuiciones. Para llegar a dominarla poco a poco es necesario que los trabajadores se dividan la tarea. Ahora bien, una cooperación semejante no es posible a no ser que los problemas salgan de esta generalidad indivisa para diferenciarse y especializarse.

¿A qué puntos principales se reducen los problemas que la ciencia positiva de las sociedades debe resolver?

Dürkheim no ha tenido siempre en este punto el mismo criterio.

En la lección de apertura de su curso, asigna a la sociología como tarea principal, por no decir única, el estudio del papel social de las instituciones.

En esta época era afecto a las metáforas biológicas y se expresaba como sigue: "Cada grupo de fenómenos puede ser examinado desde dos puntos de vista. Se puede estudiar sea las funciones, sea la estructura, es decir la fisiología o la morfología. Nosotros estaremos obligados, declaraba, casi exclusivamente desde el punto de vista fisiológico".

¿Cuáles son las razones de esta preferencia? En primer lugar, las formas sociales ofrecen menos materia para la observación científica. Son más difícilmente accesibles, porque tienen algo de flotante e indeterminado; hay una cierta flexibilidad de estructura en los órganos de la sociedad: las instituciones, una vez creadas, sirven a fines que ninguno había previsto y en vista de los cuales por consiguiente no se los había organizado. ¡Qué de costumbres, por ejemplo, qué de prácticas son todavía hoy lo que eran antes, aunque el fin y la razón hayan cambiado! No conviene comenzar, por lo tanto, por la morfología.

Luego, las formas de la vida social tienen menos importancia e interés, pues no son más que un fenómeno secundario y derivado. Las instituciones resultan de la vida social y no hacen más que exponerlas hacia afuera por medio de símbolos aparentes. En el reino social sobre todo, hay que decir que la estructura supone la función y se deriva de ella. La estructura, es la función consoli-

dada, la acción convertida en hábito y que se ha cristalizado. Si por lo tanto no se quiere ver las cosas bajo su aspecto más superficial, si se desea observarlas en sus raíces, habrá que dedicarse sobre todo al estudio de las funciones.

En consecuencia, el sociólogo debe considerar los hechos económicos, el Estado, la moral, el derecho y la religión como otras tantas funciones del organismo social. Determinará el papel del derecho y de la moral, investigará la influencia reguladora de la religión sobre las sociedades; poco le importan los cultos y sus formas: esto toca a la historia de las religiones que debe permanecer distinta de la sociología.

En las *Reglas del método,* una nueva preocupación ocupa el primer lugar: la del estudio genético, o de la investigación de las "causas eficientes" de los hechos y de las instituciones.

La mayoría de los sociólogos, dice Dürkheim, creen haber dominado los fenómenos, desde que han mostrado el papel importante que juegan, a qué necesidad social dan satisfacción. Esto es, como recalca, confundir dos cuestiones muy diferentes: "Hacer ver para qué es útil un hecho no significa explicar cómo ha nacido, ni cómo es lo que es, pues los usos para que sirve, suponen las propiedades científicas que lo caracterizan, pero no las crean. La necesidad que tenemos de las cosas no puede sacarlas de la nada; su existencia la tienen de causas de otro género".

Para establecer que hay allí dos órdenes de investigaciones distintos, Dürkheim señala que un hecho puede existir aunque no sirva para nada; después de haber dejado de ser útil, continúa "sobreviviendo" por la sola fuerza del hábito. A veces aun una práctica o una institución social cambia de función, sin cambiar por esto de naturaleza; es porque el órgano es independiente de la función: permaneciendo todo idéntico, puede servir para fines diferentes. Las causas, que le dan el ser, son por lo tanto independientes de los fines para los que sirve.



Dürkheim concluye: "Cuando se trata de explicar un fenómeno social, hay que buscar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que llena. Y no sólo estos dos órdenes de problemas deben ser separados, sino que conviene en general tratar el primero antes que el segundo, pues este orden corresponde al de los hechos".

Añadiendo de esta manera la investigación de las causas a la de las funciones, Dürkheim ensanchaba el campo de exploración de la ciencia. Antes la sociología jurídica, por ejemplo, se contentaba con determinar el papel social del derecho. Ahora el sociólogo considerará desde dos puntos de vista diferentes las reglas de la moral y del derecho.

Se volverá en primer lugar hacia el pasado, tratando de alcanzar los orígenes; buscará la manera cómo se ha constituído progresivamente el derecho; lo considerará a través de su evolución, para descubrir los elementos de que está compuesto: estudio genético.

Por otra parte, tomará las reglas constituídas, fijándolas en un instante preciso del tiempo; y observará la manera cómo una vez formadas, son aplicadas por los hombres, midiendo el grado de autoridad que tienen en este momento sobre las conciencias y las causas que hacen variar la extensión de esta autoridad. Es decir que aquí tratará de determinar no las condiciones de su formación sino las de su funcionamiento.

Al mismo tiempo que insiste sobre la necesidad de estudiar, con preferencia lo que llama las "causas eficientes" de los fenómenos, Dürkheim vuelve a la morfología antes olvidada. Le da esta vez, una comprensión más amplia, señala su importancia fundamental y presenta su objeto como el más inmediatamente accesible a la investigación del sociólogo.

La vida social, dice, descansa sobre un sustrato que está determinado tanto en su magnitud como en su forma. Lo que lo constituye, es la masa de los individuos que componen la sociedad, la manera cómo están dispuestos en el suelo, la naturaleza y la configuración de las cosas

de toda clase que afectan las relaciones colectivas. Según que la población sea más o menos considerable, más o menos densa; según que esté concentrada en las ciudades o dispersa en el campo; según la manera como son construídas las ciudades y las casas; según si el espacio ocupado por la sociedad es más o menos amplio; según las fronteras que lo limitan, las vías de comunicación que lo surcan, el sustrato social es diferente.

La ciencia de este sustrato es la morfología social; su objeto, son las "formas sensibles, materiales, de las sociedades". Ésta no se contenta con describir estas formas; puede y debe ser "explicativa". Debe buscar en función de qué condiciones varían el área política de los pueblos, la naturaleza y el aspecto de sus fronteras, la desigual densidad de la población; debe preguntarse cómo han nacido los grupos humanos, cuáles son las leyes de su evolución, cómo se reclutan, cuál es su papel. No considera sólo el sustrato social totalmente formado para hacer un análisis; sino que lo observa también en el devenir para mostrar cómo se forma.

¿De dónde viene esta preponderancia concedida al mismo tiempo a la sociología genética y a la morfología social, primitivamente menos estimadas?

Esta preponderancia se explica por la evolución interna de las ideas de Dürkheim; es el resultado de un lento trabajo mental, la conclusión de una serie a veces dudosa de deducciones lógicas. El postulado inicial de su concepción sociológica se ha precisado poco a poco; ha desenvuelto, de año en año, la cadena de sus consecuencias.

El punto de partida es el principio que un todo no es idéntico a la suma de sus partes.

La sociedad es, por lo tanto, una realidad *sui generis*. El ser social tiene su vida propia, su mentalidad particular. Siente, piensa, quiere y actúa de manera totalmente diversa de sus elementos componentes. Explicar las manifestaciones del alma colectiva por medio de la psicología individual, sería desconocer su especificidad.



Ahora bien, se expone a este desprecio, si se limita el problema sociológico a la investigación de las funciones. Entonces se figura fácilmente que la causa determinante de los hechos sociales es la anticipación mental de sus resultados útiles, la previsión, clara o confusa, de los servicios que prestan. Se termina por atribuir su origen a los deseos, a las necesidades, a los esfuerzos de los individuos. Y he aquí la sociología reabsorbida en la psicología, y de golpe, perdiendo su autonomía.

El sociólogo debe, por el contrario, ver en los hechos sociales, no la expresión de ideas o sentimientos individuales conocidos, sino el producto de "fuerzas obscuras". Su principal ambición debe ser descubrirlas, pues, ellas son las "causas eficientes" de los fenómenos.

¿En qué dirección hay que buscarlas? Dado que la causa debe ser proporcionada a su efecto, las manifestaciones de la vida colectiva deben tener su origen en la colectividad misma. Las causas de los fenómenos sociales son internas a la sociedad. La sociedad es el principio de los hechos de los cuales ella es el teatro. Del mismo medio social es de donde viene la impulsión que determina las transformaciones sociales.

Éstas son, por lo tanto, las propiedades de este medio que hay que estudiar; y de todas, su estructura es la más importante a los ojos de Dürkheim: "Los hechos de morfología social juegan en la vida colectiva, y por consiguiente, en las explicaciones sociológicas, un papel importante. En efecto, si la condición determinante de los fenómenos sociales consiste en el hecho mismo de la asociación, debe variar con las formas de esta asociación, es decir, según las maneras como están agrupadas las partes constitutivas de la sociedad. La constitución del sustrato social afecta, directa o indirectamente, a todos los fenómenos sociales, así como todos los fenómenos psíquicos están en relaciones, mediatas o inmediatas, con el estado del cerebro".

Los problemas, dependientes de la sociología, se encuentran de esta manera reunidos finalmente en tres gru-

pos. Y Dürkheim los enumerará en esta fórmula: "La sociología es la ciencia de las sociedades consideradas a la vez en su organización, en su funcionamiento y en su devenir".

### 4. — *El método*

En las *Reglas del método sociológico,* Dürkheim sólo ha "traducido en preceptos la técnica que se había formado en sus primeros ensayos". Por lo tanto hay que poner también a contribución sus trabajos posteriores, si no se quiere hacer una exposición incompleta de su solución del problema metodológico.

Además, sus *Reglas* no tienen la pretensión de ser definitivas. "Siendo resumen de una práctica personal y forzosamente restringida", están "destinadas a ser reformadas en el porvenir". Los métodos, dice, cambian a medida que la ciencia progresa; nunca son más que provisorios.

Con esta reserva, ¿cuáles son las etapas ya indicadas, del camino que debe seguir el que adopta el punto de partida de Dürkheim?

I. — El sociológico, deseoso de hacer obra científica, debe, como Descartes, comenzar por la duda metódica.

Los hombres no han esperado el advenimiento de la ciencia social para formarse ideas sobre el derecho, la moral, la familia, el Estado; pues, no podían pasarse sin ellas para vivir. Estas ideas se han formado al azar y sin método, según exámenes sumarios, superficiales. Productos de una reflexión incompetente y mal informada, no son los sustitutos legítimos de las cosas. Nunca se descubrirá, elaborándolos, las leyes de la realidad.

Y sin embargo estas prenociones vulgares, que sustituyeron las cosas, se convirtieron en la materia propia de la sociología. Comte y Spencer tomaron como punto de partida las representaciones subjetivas que tenían: el uno, la del progreso de la humanidad, el otro, la de la sociedad; han hecho análisis ideológico más bien que una ciencia de



las realidades. Hoy todavía, en moral y en economía política, se perpetúan sus errores. De manera que "hasta el presente, la sociología ha, más o menos exclusivamente, tratado no de cosas, sino de conceptos".

Economistas y sociológicos no parecen dudar de ello. En el estado actual de la ciencia, opina Dürkheim, no sabemos con certeza lo que son la propiedad, el contacto, la pena, la responsabilidad, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo, etc. Esto no impide que se emplee constantemente estas palabras como si correspondieran a cosas bien conocidas. Ignoramos casi completamente las causas de las cuales dependen las principales instituciones sociales, las funciones que llenan, las leyes de su evolución. Y por lo tanto, en las obras de sociología, se dogmatiza sobre todos los problemas de sociología y se cree poder observar prontamente la esencia misma de los fenómenos más complejos. Semejantes teorías expresan evidentemente, no los hechos que no sabrían ser agotados con esta rapidez, sino la noción que tenía el autor anteriormente a la investigación.

Es tiempo de que la sociología "pase del estado subjetivo a la fase objetiva". La duda metódica es la condición primera de esta evolución. El sociólogo comenzará por lo tanto por descartar sistemáticamente todas las "prenociones"; se prohibirá el empleo de conceptos "formados fuera de la ciencia"; abordará el estudio de los hechos sociales, tomando como principio que ignora absolutamente lo que son; penetrará en el mundo social con la conciencia de que se introduce en lo desconocido.

II. — El espíritu libre de todo prejuicio, "nunca considerará como objeto de sus investigaciones sino un grupo de fenómenos, previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que le son comunes". (2).

Los hechos sociales, nos lo ha dicho, tienen una reali-

(2) **Ver más arriba, las reglas de la definición.**

dad objetiva: son "cosas", el único "*datum*" ofrecido al sociólogo. No podemos adquirir una noción adecuada por medio de un simple análisis mental. Renunciando al método ideológico, el sociólogo observará por lo tanto los hechos; los estudiará "desde afuera", pasando progresivamente de los caracteres más externos y más inmediatamente accesibles a los menos visibles y más profundos. Con este fin, clasificará en primer lugar los fenómenos, reuniendo bajo una misma rúbrica a todos aquellos que están dotados de las mismas particularidades aparentes. Cada grupo, formando un objeto de estudio distinto, será definido por los caracteres comunes a los hechos que lo constituyen. Por ejemplo, cierto número de actos presentan este rasgo exterior, que una vez cumplido, determinan por parte de la sociedad esta reacción particular llamada pena; con estos actos se formará un grupo *sui generis* al cual se le impondrá una misma rúbrica; a todo acto castigado se le dará el nombre de crimen, y del crimen definido de esta manera se hará el objeto de una ciencia especial, la Criminología.

Debido a la falta de estas dfiniciones previas, los trabajos de sociología son generalmente imprecisos. Se contentan con emplear las nociones corrientes, a menudo demasiado ambiguas.

Sin duda las definiciones nuevas que el sociólogo deberá formular, no coincidirán siempre con las ideas recibidas; a menudo chocarán contra los prejuicios tradicionales. (3) Pero esto "no importa". La ciencia tiene necesidad de conceptos que expresen adecuadamente las cosas tales como son; la noción vulgar "groseramente formada" se hace sospechosa de inexactitud. Hay que construir totalmente conceptos nuevos, apropiados a las necesidades de la ciencia y expresados con la ayuda de una terminología especial.

Lévy-Brühl expresa, en términos diferentes, el mismo pensamiento: "No son los hechos los que más falta hacen

(3) Cfr.: "Division du travail social", pág. 48. — "Règles", pág. 53.



a los sociólogos. Lo que les falta es saber sustituir los esquemas tradicionales por otros marcos más favorables a sus investigaciones, y descubrir los planos de clivaje que harían aparecer las leyes... Un largo período será empleado en la redistribución de la materia de la ciencia social. Casi siempre, esta redistribución separará lo que nosotros acercamos, y aproximará lo que nosotros separamos. Aquí, la imaginación del sabio juega un papel capital. Todos los atrevimientos le son permitidos, con tal que obtengan éxito, es decir, con tal que sus hipótesis sean fecundas". (P. 189).

III. — Cuando el sociólogo comenzará a explorar un orden cualquiera de hechos sociales, se esforzará por aprehender estos hechos "por la parte por donde se presentan aislados de sus manifestaciones individuales".

Los fenómenos sociales (4) tienen, en efecto, una existencia propia, indiferente, fuera de sus repercusiones individuales. Recuérdense los ejemplos favoritos de Dürkheim: el derecho se encuentra en los códigos; los movimientos de la vida cotidiana se inscriben en las cifras de la estadística, en los monumentos de la historia; las modas, en las costumbres; los gustos, en las obras de arte; los hábitos colectivos se expresan bajo formas definidas: reglas morales, dichos populares, proverbios, hechos de estructura social.

Estos textos, estas cifras, estas instituciones, estas prácticas son "de la vida social consolidada, cristalizada". Son los materiales que usará el sociólogo. Al no cambiar con las diversas aplicaciones que se hacen, constituyen un objeto fijo, el punto de apoyo permanente, necesario para las investigaciones científicas; no dejan lugar para las impresiones subjetivas; una regla de derecho es lo que es, y no hay dos maneras de observarla.

Por el contrario, los acontecimientos particulares que

(4) Ver más arriba pág. 21, la definición del hecho social.

encarnan la vida social, no tienen la misma fisonomía en todos los casos. Su movilidad no permite fijarlas con respecto al observador. Esta no es la parte por donde el sabio puede abordar el estudio de la realidad social.

Las aplicaciones, hechas o señaladas, de este precepto son variadas.

He aquí una. Supóngase que se trata de reconstituir la organización de la familia en una civilización determinada: ¿podrán utilizarse, como documentos, las recitaciones y las descripciones de los viajeros? En general, no. Los incidentes de la vida corriente, sobre los cuales se apoyan estas observaciones personales, son hechos externos, pasajeros, particulares. Si están vinculados a la constitución de la familia, es por una relación ya lejana, y la interpretación necesaria del sabio corre el peligro de ser totalmente subjetiva. Aun hechos aislados, por claros que sean, no tienen relaciones con el tipo orgánico de la familia y no simbolizan totalmente su estructura interna. De esta manera, en algunas sociedades, la mayoría de los habitantes viven de hecho con una sola mujer, y por esto no se puede concluir que la familia sea monogámica; pues, de derecho, la poligamia es tolerada, y si la mayoría renuncia, es por necesidades totalmente exteriores, por ejemplo, porque es costoso mantener varias mujeres (5).

(5) Esta observación permite entrever y nos da la ocasión de explicar, la posición tomada por Dürkheim en la cuestión de los orígenes del matrimonio y de la familia. Distingue "dos clases de sociedades sexuales": la unión libre —duradera o no— y el matrimonio legal y regular. La primera es un simple estado de hecho que la ley no reconoce, ni sanciona. La otra crea entre las partes que la forman, obligaciones jurídicas, a las cuales van unidas sanciones organizadas. Dürkheim reserva para las uniones reglamentadas el nombre de "matrimonio".

Lo que según él, concierne al sociólogo, son las causas del "matrimonio". Se trata de saber, no de dónde viene que los sexos, en nuestra especie, cohabiten más o menos durante largo tiempo, sino cómo es que, por primera vez, su cohabitación, en lugar de ser libre, se encuentra sometida a reglas imperativas, cuya violación prohibe



El único medio para conocer con alguna exactitud la estructura de un tipo familiar, consiste en observarla en sí misma. Se la encontrará "en estas maneras de obrar, consolidadas por el uso que reciben el nombre, de costum-

la sociedad ambiente,, el clan, la tribu, la ciudad... Sólo cuando las relaciones sexuales toman esta forma se conviertan en una institución social, y por lo tanto, interesan al sociólogo.

La misma distinción para la familia. Una comunidad de hecho entre consanguíneos que se han arreglado para vivir juntos, pero sin que ninguno de ellos esté obligado a tener determinadas obligaciones para con los demás y de donde cada uno puede separar su voluntad, no constituye una familia. Para que haya familia no es necesario que haya cohabitación y no es suficiente que haya consanguinidad; más aún, es necesario que haya derechos y deberes, sancionados por la sociedad y que unen a los miembros de que está compuesta la familia. Entonces, sólo estamos en presencia de una institución social, y hay, para el sociólogo un objeto de estudios.

En el fondo de la cuestión, Dürkheim defiende, con respecto a las uniones sexuales entre los primitivos, la hipótesis de la promiscuidad, pero entiende la palabra en un sentido especial. Promiscuidad significa para él, que en el comienzo "no era concedida ninguna restricción jurídica a las combinaciones sexuales". No había "reglamentación" matrimonial. Hombres y mujeres se unían a gusto, "sin estar constreñidos a conformarse a una norma preestablecida". Sería interesante demostrar que siempre hubieron uniones duraderas y monógamas. Dürkheim apoyado en su definición, persistía en disputar que los primeros hayan conocido y practicado el "matrimonio". La duración y la forma monogámica, dirá, no eran "impuestas por la sociedad"; había entre los sexos "uniones estables", pero no "uniones reglamentadas"; monogamia de hecho, pero no monogamia obligatoria.

En cuanto a la familia no admite su antigüedad. El agregado social elemental era al principio el clan. Los miembros del clan, conductores del mismo totem, eran parientes y estaban obligados a determinados deberes definidos y sancionados. Por medio de laboriosas y complejas transformaciones poco a poco, han surgido familias del seno del clan confuso, y desorganizado, más y más restringidas, a árboles genealógicos definidos y de una organización más y más sabia. Sin duda el clan ha encerrado desde el principio, grupos consanguíneos menos extendidos; el hombre, la mujer y sus hijos habiendo tendido naturalmente a aislarse y a separarse. Pero estos grupos privados, más restringidos, no eran "familias": nada de vínculos jurídicos entre sus miembros; ninguna obligación para los grupos de con-

bres, derecho, hábitos. Aquí no tenemos más que inducir lo general en ayuda de interpretaciones sospechosas, lo cual se nos da inmediatamente y bajo una forma concreta y tangible".

Por costumbre, Dürkheim (6) entiende una manera de

formarse a una norma definida; ninguna intervención de la sociedad en su organización. Eran asociaciones de hecho, no de derecho; al no tener carácter obligatorio, no formaban todavía una "institución social"; por lo tanto, el sociólogo debe ignorarlas.

(6) De la misma manera "a través del sistema de las reglas jurídicas" Dürkheim ha estudiado "la solidaridad social, sus formas y su evolución".

He aquí con qué fin. Partiendo del hecho que, en la vida privada y doméstica, la disimilitud, puede, como la similitud, ser una causa de atracción mutua, se pregunta si en las grandes sociedades contemporáneas, la división del trabajo no tendría por *función* asegurar la unidad del cuerpo social. ¿Cómo verificar la hipótesis? ¿Cómo determinar en qué medida la solidaridad producida por la división del trabajo, contribuye a la integración general de la sociedad? Comparando el vínculo social que crea para los otros. Para esto hay que comenzar por clasificar las diferentes especies de solidaridad social. Pero la solidaridad social es un fenómeno moral que en sí mismo no se presta ni a la observación ni a la medida exacta. Hay que sustituirlo por un hecho exterior que lo simbolice. Este símbolo es el derecho: "mientras más solidarios son los miembros de una sociedad, tienen mayor número de relaciones; el número de estas relaciones es necesariamente proporcional al de las reglas jurídicas que las determinan, pues, la vida social, en dondequiera que exista, tiende a tomar una forma definida y a organizarse; el derecho es esta organización aun en lo que tiene de más estable y preciso; refleja todas las variedades esenciales de la solidaridad social". Por lo tanto, no hay más que clasificar las diferentes especies de derecho y buscar luego las diferentes especies de solidaridad social que corresponden.

Dürkheim distingue, por una parte, el derecho penal de sanciones represivas. El vínculo de solidaridad social, al cual corresponde el derecho represivo, es aquel cuya ruptura constituye el crimen. El crimen es el acto que "estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva", es decir el conjunto de creencias y de sentimientos comunes a la media de una misma sociedad. Las reglas que sanciona el derecho penal expresan por lo tanto las más esenciales semejanzas sociales; por consiguiente, corresponde a la solidaridad social que deduzca las semejanzas. Hay, en efecto, una cohesión social cuya



obrar no sólo habitual, sino obligatoria para todos los miembros de un grupo. En el origen, en las sociedades primitivas, no existen prácticas obligatorias fuera de aquellas que la costumbre prescribe. Con el tiempo esta masa de máximas imperativas se divide en dos partes: las unas se fijan,

causa está en la conformidad de las conciencias particulares a un tipo común. Dado que el derecho represivo la representa, —para medir la parte que tiene en la integración general de la sociedad— bastará determinar qué fracción del aparato jurídico representa el derecho penal.

Otro grupo de reglas jurídicas está constituído por "el derecho cooperativo de sanciones restrictivas', es decir el derecho doméstico, el derecho contractual, el derecho comercial, el derecho procesal, el derecho administrativo y constitucional. "Las relaciones que son reglamentadas, expresan una cooperación que deriva esencialmente de la división del trabajo". Se puede, por lo tanto, medir el grado de concentración a que ha llegado una sociedad, debido a la división del trabajo social, según el desarrollo del derecho cooperativo de sanciones restitutivas.

Siendo esto así, el derecho represivo debe tener tanto mayor preponderancia sobre el derecho cooperativo, cuanto mayores son las similitudes sociales y es más rudimentaria la división del trabajo. Por el contrario, a medida que los tipos individuales se desarrollan y que las tareas se especializan, la proporción entre la extensión de estos dos derechos debe tender a trasmutarse.

La realidad de esta relación es probada en general.

Mientras más primitivas son las sociedades, existen mayores semejanzas anatómicas y psíquicas entre los individuos; todo el mundo admite y practica la misma religión; todas las conciencias individuales están más o menos compuestas de los mismos elementos. Por otra parte, mientras más se acercan los tipos sociales más elevados, más se desarrolla la división del trabajo.

Ahora bien, al principio, todo el derecho tiene un carácter represivo: en las sociedades inferiores, en los Hebreos, en las leyes de Manú. El derecho cooperativo se desarrolla en Roma, en las ociedades cristianas. Finalmente, la relación entre las dos partes del derecho se ha encontrado trasmutada.

Para demostrar que la solidaridad, debida a la similaridad de las conciencias va relajándose a medida que se avanza en la evolución social, hay que agrupar las reglas de sanción represiva, según los sentimientos a los cuales se refieren. De esta manera se constituyen los tipos criminológicos cuyo número es igual al de los estados fuertes y definidos de la conciencia común; mientras más numerosos son éstos,

se cristalizan y se convierten en el derecho positivo cuyo respeto asegura la autoridad pública por medio de sanciones precisas y materiales; las otras, las costumbres, continúan teniendo sólo la sanción difundida de la opinión pública. "El derecho constituye un documento en general más precioso"

El valor del documento de buena calidad hace igualmente recomendar al sociólogo que considere como materia de sus inducciones "las sociedades, cuyas creencias, tradiciones, costumbres, y derecho han tomado cuerpo en monumentos escritos y auténticos". Sin desdeñar las enseñanzas de la etnografía, "no hará de ellas el centro de gravedad de sus investigaciones", ni las utilizará, en general, sino como complemento de las que debe a la historia; por lo menos, se esforzará por confirmarlas por medio de estas últimas (7).

En cuanto a los hechos particulares, notados por los

más debe de haber especies criminales; por consiguiente, las variaciones de las unas reflejan más exactamente las de las otras. Ahora bien, un gran número de tipos criminales se han disuelto progresivamente: La reglamentación de la vida doméstica casi ha perdido todo carácter penal... los crímenes religiosos casi han desaparecido totalmente. Existe allí todo un mundo de sentimientos que ha dejado de contar entre los estados fuertes y definidos de la conciencia común; y esta eliminación ha sido regularmente progresiva: en los Hebreos, en Atenas, en Roma, en el cristianismo. Por lo tanto, todos los vínculos sociales que resultan de la semejanza se relajan progresivamente.

Dürkheim concluye: "Dado que la solidaridad, debido a la comunidad de las ideas, va debilitándose, es necesario que otra solidaridad venga poco a poco a sustituirla, pues de otra manera la vida social disminuirá. Ahora bien, no puede haber otra que la que se deriva de la división del trabajo. La función de la división del trabajo consiste por lo tanto, en tener juntos los agregados sociales de los tipos superiores".

(7) Sin embargo, Dürkheim no ha sabido resistir a la seducción de la Etnografía.

Como muchos otros se ha preguntado en uno de sus estudios, "por qué la mayoría de las sociedades han prohibido el incesto". Para resolver el obscuro problema, se ha "transportado a los orígenes mismos de la evolución, a la forma más primitiva que haya pre-



observadores o descritos por los exploradores, su utilidad es todavía mucho más especial. "Por sí solos no pueden demostrar que una costumbre existe. Pero pueden contribuir a establecer que no existe o que está en tren de cambiar".

sentado la represión del incesto", a saber la ley de exogamia, que define: la regla en virtud de la cual es prohibido a los miembros de un mismo clan unirse sexualmente entre sí.

Dürkheim relaciona la exogamia con las creencias totémicas. El totem es un ser, habitualmente un animal, del cual supone descender el clan y que le sirve de emblema y de nombre colectivo. El ser totémico está encarnado en cada individuo y reside en la sangre. Al mismo tiempo que es un antepasado, el totem es un dios. De aquí se sigue que la sangre es cosa divina; el respeto religioso que inspira proscribe toda idea de contacto: es tabú. Ahora bien "la mujer es, de una manera crónica, el teatro de sangrientas manifestaciones. Los sentimientos que despierta la sangre, caen sobre ella y la aíslan: es tabú para los otros miembros del clan. Las relaciones sexuales están más excluídas que las otras, porque el órgano que interesan es el hogar de estas temidas manifestaciones. De allí viene la exogamia consistente en que entre dos individuos del mismo totem está prohibida toda relación sexual. Si las prohibiciones sexuales se aplican exclusivamente a los miembros de un mismo clan, es porque el totem no es sagrado sino para sus fieles".

Las disposiciones de nuestros códigos que defienden los matrimonios entre parientes, derivan, según Dürkheim, de la lejana exogamia. Estamos persuadidos, es verdad, que entre las funciones conyugales y las funciones de parentesco, hay incompatibilidad esencial. Pero, en verdad, el contraste de ambas clases de afectos, no es exigido por su naturaleza intrínseca; la prueba para Durkheim es que, a veces, el incesto ha sido permitido. Si oponemos las relaciones familiares y las relaciones sexuales, es porque una causa extraña a sus atributos constitutivos ha determinado esta manera de ver. La diferenciación de las dos clases de relaciones se ha producido, porque el matrimonio y la familia han sido obligados a constituirse en dos medios diferentes, bajo la influencia de las creencias totémicas. Una vez que los prejuicios relativos a la sangre, condujeron a los hombres a prohibirse toda unión entre parientes, el sentimiento sexual fué obligado a buscar, fuera del círculo familiar, un *milieu* en el que pudiera satisfacerse. Esto es lo que lo hizo diferenciarse muy pronto de los sentimientos de parentesco: gracias a la exogamia la sensualidad se constituye aparte. Una vez que hubo entrado en las costumbres, la separación sobrevivió a su propia causa; cuando las creencias totémi-

Además del derecho, la estadística es una fuente importante de la cual el sociólogo, cuando puede, debe sacar la materia de sus inducciones. Un observador aislado nunca se da cuenta más que de una porción restringida del horizonte social; la demografía abarca la sociedad en su con-

cas, que habían dado origen a la exogamia, se hubieron extinguido, los estados mentales que habían suscitado subsistieron. La acción de la exogamia se extiende por consiguiente hasta nosotros. Sin las creencias de las que procede nada permite asegurar que tendríamos del matrimonio la idea que tenemos y que el incesto sería prohibido por nuestros códigos.

"De esta manera, concluye Durkheim, esta burda superstición, que hacía atribuir a la sangre toda clase de virtudes sobrenaturales, ha tenido una influencia considerable sobre la evolución de la humanidad, no sólo en la cuestión del incesto, sino también en la de las costumbres relativas a la separación de los sexos en general. Si una especie de barrera existe entre ambos sexos; si cada uno de ellos tiene una forma determinada de vestidos; si el hombre tiene funciones prohibidas a la mujer y recíprocamente; si en nuestras relaciones con las mujeres hemos adoptado una lengua especial, maneras especiales, etc., es, en parte, porque hace miles de años, nuestros padres se han representado la sangre en general, y la sangre menstrual en particular, como tabú".

Al explicar de esta manera la exogamia por el totemismo, Dürkheim aceptaba la definición corriente del totemismo, sin someterla previamente a la prueba de la duda metódica. Por lo tanto, esta definición habría debido serle sospechosa. Todo lo que se sabía sobre el totemismo se reducía, hasta los últimos tiempos, a reseñas fragmentarias esparcidas, tomadas de sociedades muy diferentes y que casi no se las vuelve a reunir sino por construcción, nunca se había observado directamente un sistema totémico en su unidad e integralidad. Pero he aquí que SPENCER y GILLEN (*The natives Tribes of central Australia*, Londres, 1899) han tenido la suerte de ver funcionar, en algunas tribus del interior de Australia, sobre todo entre los Aruntas, una verdadera religión de totem, un conjunto completo de creencias y de prácticas. Los Aruntas representan, además, uno de los estados más primitivos de la humanidad: nuestra civilización no ha alterado las costumbres; es el salvaje en el estadio más ínfimo de su evolución. Su totemismo es tan cercano como posible era en el origen. Ahora bien, Spencer y Gillen no han vuelto a encontrar la exogamia; por el contrario, entre los Aruntas, los grupos totémicos habrían comenzado por ser endógamos. Debido a sus observaciones, Spencer y Gillen han concluído que la noción tradicional de la religión totémica



junto y expresa los movimientos de la vida colectiva. El monografista está siempre expuesto a desfigurar la realidad, mezclando sus impresiones; la estadística nos pone en presencia de cifras impersonales que traducen de una manera auténtica y objetiva, los fenómenos sociales y permiten medir sus variaciones cuantitativas ([8]).

Después de dar una gran importancia a esta regla que está vinculada a su definición del hecho social, Dürkheim confiesa sus inconvenientes.

El derecho, tan y tan exclusivamente alabado, para el estudio de la familia especialmente, es, por propia confesión, un documento muy insuficiente. En primer lugar, la significación verdadera de una regla jurídica incumbe, en parte, a la manera como es entendida y practicada; nos equivocaríamos, por ejemplo, sobre lo que era la *patria potestas*, en ciertas épocas de la historia romana, si no conociéramos más que lo que nos revelan los textos jurídicos. Luego, el derecho expresa sólo "los cambios sociales ya fijos y consolidados". No nos enseña nada sobre los fenómenos que no han llegado todavía o que no deben llegar a este grado de cristalización, es decir, que no determinan modificaciones de estructura. Ahora bien, "entre aquellos que quedan de esta manera en estado flúido, hay algunos muy importantes". No cambiando el órgano necesariamen-

debe ser totalmente reformada *(Some Remarks on Totemism)*. Es también la convicción de FRAZER *(The origin of Totemism)*. Ha negado a la exogamia el carácter original y la importancia fundamental que se le atribuía corrientemente. No sólo no habría habido exogamia totémica, sino que, al principio, la endogamia habría sido general. De todos modos, la exogamia no puede entrar en la definición del totemismo; las prohibiciones matrimoniales no están vinculadas a las instituciones totémicas.

Dürkheim ha emitido entonces una nueva hipótesis: "El totemismo de los Aruntas, en lugar de ser el modelo perfectamente puro del régimen totémico, ¿no sería, por el contrario, una forma ulterior y desnaturalizada...?".

(8) Dürkheim, *en el Suicidio*, ha utilizado los datos de la estadística para representar la intensidad de las corrientes suicidógenas (ver más arriba, pág. 26).

te con la función, una institución jurídica puede permanecer idéntica a sí misma, aunque los fenómenos sociales que encierra se hayan modificado; en algunas sociedades, por ejemplo, el sistema de parentesco y el derecho sucesorio no encajan más totalmente con el estado real de la familia. Hay, por lo tanto, algunos fenómenos que el precepto observado de Dürkheim expone a no ver sino después de mucho tiempo de que se han producido o aun a pasarlos completamente desapercibidos (9).

El mismo inconveniente existe en otro lugar. Toda la estética nacional no está en las obras de arte que inspira. Toda la moral no se formula en preceptos definidos; la mayor parte queda difusa. Existe toda una vida colectiva que está en libertad; diversas corrientes circulan en múltiples direcciones: corrientes optimistas, pesimistas, individualistas, filantrópicas, pacifistas, militaristas, etc.; y precisamente porque están en un perpetuo estado de movilidad, nunca llegan a considerarse bajo una forma objetiva.

En fin, los preceptos del derecho y de la moral "inmovilizados en sus fuerzas hieráticas", si tienen una realidad, están lejos de ser el todo de la realidad moral. Sólo son una "envoltura superficial". Las máximas jurídicas no encontrarían ningún eco, si no correspondieran a emociones y a impresiones concretas, esparcidas en la sociedad. No hacen más que expresar toda una vida que yace debajo;

(9) El derecho es reconocido también como simbolizando sólo imperfectamente la solidaridad social: "La conciencia común y la solidaridad que ella produce no son totalmente expresadas por el derecho penal. Hay estados menos fuertes o más vagos que la conciencia colectiva que hacen sentir su acción por medio de las costumbres, de la opinión pública, sin que ninguna sanción legal vaya unida, y que, por lo tanto, contribuyen a asegurar la cohesión de la sociedad. El derecho cooperativo no expresa de antemano todos los vínculos que genera la división del trabajo. En una gran cantidad de casos, las relaciones de mutua dependencia que unen las funciones divididas no son reglas sino por los usos".



son la fórmula, árida y abstracta, que resume sentimientos actuales y vivos.

Sin embargo Dürkheim se resigna a "dejar provisoriamente fuera de la ciencia la materia concreta de la vida colectiva". Su procedimiento imperfecto se impone "si no se quiere exponer a conducir la investigación, no sobre el orden de los hechos que se quiere estudiar, sino sobre el sentimiento personal que tiene". "Hay que abordar el reino social por los lugares por donde ofrece mayor facilidad para la investigación científica. Sólo luego será posible llevar más lejos la investigación, y por medio de trabajos progresivos de aproximación, comprender poco a poco esta realidad que se escapa, y que nunca tal vez el espíritu humano podrá aprehender completamente".

El mismo sentimiento se encuentra en Lévy-Brühl. Parece, dice, que los fenómenos sociales, tal como son aprehendidos, es decir infinitamente diversos, nunca podrán constituir el objeto de una ciencia propiamente dicha. En efecto, no pueden, a no ser que hayan "pasado por una elaboración que les permita concebirlos como objetivos". "Para la mayor parte de las categorías de hechos sociales, los medios actuales de objetivación son todavía muy insuficientes o aun son defectuosos. Pero si se quiere decir que la sociología está todavía en el período de formación, nadie lo discute".

IV. — "La explicación de los hechos sociales debe ser exclusivamente sociológica".

Esta regla, deducida del postulado fundamental de Dürkheim sobre la especificidad del reino social (10), responde a su preocupación dominante de salvaguardar la autonomía de la sociología.

Su punto de vista se conoce. Una sociedad que se forma es una entidad nueva que se convierte en fuente de vida y que será el substratum de fenómenos *sui generis*. Siendo

(10) Ver arriba pág. 19.

las manifestaciones de la vida colectiva de un orden especial, las causas del mismo orden podrán por sí solas dar cuenta adecuadamente.

He aquí, por ejemplo, el hecho religioso. Es, por definición, un hecho social. En efecto, "la religión consiste en un conjunto de creencias y de prácticas obligatorias. Ahora bien, todo lo que es obligatorio es de origen social. Los ritos y los dogmas son, por lo tanto, obra de la sociedad". De allí Dürkheim formula esta conclusión metodológica: "Si la noción de lo sagrado es de origen social, no se puede explicar más que sociológicamente". No hay que ir a buscar en la naturaleza humana en general la causa determinante de los fenómenos religiosos, sino en la naturaleza de las sociedades. "El problema del origen de la religión se plantea en términos sociológicos". Las fuerzas ante las cuales el creyente se inclina, son fuerzas sociales. Estas son el producto directo de sentimientos colectivos. Para descubrir las causas de estos sentimientos, habrá que observar las condiciones de la existencia colectiva (11). (Defin. de los fenóm. relig.).

El afán de hacer admitir un método exclusivamente sociológico está a la par, en Dürkheim, con otras dos preocupaciones.

La primera consiste en reducir a la nada la causalidad eficiente del factor individual en la producción de los fenómenos sociales. A fuerza de contemplar la floresta, no discierne más los árboles.

(11) Orientando la ciencia de las religiones en la dirección sociológica, Dürkheim se felicita de antemano de dar la solución de determinadas dificultades, especialmente de explicar el carácter misterioso de la religión.

Si las cosas en las cuales la religión nos pide que creamos tienen un aspecto tan desconcertante para las razones individuales, es, dice, simplemente porque no es la obra de estas razones sino del espíritu colectivo. La sociedad tiene su manera de ser que le es propia; por lo tanto, tiene su manera de pensar; no es sorprendente que no nos encontremos en sus concepciones. Aquellas perderán su extrañeza, cuando habremos llegado a encontrar las leyes de la concepción colectiva.



Es verdad que no ha tratado en ninguna parte con la amplitud querida la cuestión del papel del individuo en la evolución social. Pero su opinión está formada, e incidentalmente, en veinte pasajes se traiciona.

Hay algunos significativos: "Los individuos son más bien un producto de la vida común que no la determinan... No es en las desiguales aptitudes de los hombres en donde hay que ir a buscar la causa de la evolución desigual de las sociedades..." (Div. del trab. soc., pág. 329).

"Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas no tienen como causas generadoras ciertos estados de la conciencia de los particulares, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto." (Reglas, pág. 130).

"Los fenómenos sociales no pueden ser considerados como el producto de voluntades arbitrarias. Dependen de causas generales que en dondequiera que están presentes, producen sus efectos, siempre los mismos, con una necesidad igual a la de las otras causas naturales". (Sociol. y cienc. soc.).

Con gusto señala que el análisis histórico ha reconocido el "carácter impersonal" de las fuerzas que dominan la historia. Bajo la acción que antiguamente era considerada preponderante, de los hombres de Estado y de las individualidades geniales, se ha descubierto la acción del mismo modo decisiva, de las masas. (*Ibid.*). Un hombre de Estado no debe su autoridad a su superioridad personal, sino a los sentimientos colectivos que encarnándose en su persona, le comunican su poder. (*Div. del trab.*, pág. 172).

Sin duda un funcionario puede servirse de la energía social que tiene, en un sentido determinado por su naturaleza individual, y de esta manera, tener una influencia sobre la constitución de la sociedad: del mismo modo, un hombre de genio saca de los sentimientos colectivos en cuestión, una autoridad que es una fuerza social y que puede, en cierta medida, poner al servicio de ideas personales. Pero "estos casos son debidos a accidentes individuales, y

por consiguiente, no tienen gran importancia para el sociólogo". (*Reglas*, pág. 137, nota I).

Otro preocupación de Dürkheim, en su lucha por el triunfo de su método, consiste en negar su influencia, y por consiguiente, en descartar la investigación de las "causas finales".

Su principio es que la causa de una institución no sabría consistir en una representación anticipada de los efectos de la institución.

Lo cual le hace creer que hay una cantidad de nuestras acciones de la que está ausente toda representación de fin. Tanto en las sociedades como en los individuos, se producen cambios que tienen causas y ningún fin, algo de análogo a las variaciones individuales de Darwin. Pueden darse sociedades que sean útiles, pero esta utilidad no había sido prevista ni había sido su causa determinante.

Bien a menudo ignoramos los motivos verdaderos de nuestra acción. Si, a propósito de nuestras gestiones privadas, conocemos ya bastante mal los móviles relativamente simples que nos guían, ¿cómo tendríamos la facultad de discernir con mayor claridad las causas, tan complejas, de las cuales proceden las gestiones de la colectividad?

No obstante manifestar por Schaeffle una admiración muy viva, le reprocha que "cree demasiado en la influencia de las ideas claras sobre la conducta del hombre, y que hace jugar a la inteligencia un papel demasiado grande en la evolución de la humanidad".

La mayor parte de las instituciones morales y sociales son debidas, no al raciocinio y al cálculo, sino a causas oscuras, a sentimientos subsconscientes, a motivos sin relaciones con los efectos que ellos producen y que no pueden por consiguiente explicar. La evolución histórica no se hace en vista de fines clara u obscuramente sentidos.

Por aversión al finalismo, se rehusa a estudiar la "meta" o el "fin" de una institución. "Esto equivaldría a suponer que la institución existe en vista de los resultados que produce". Prefiere la palabra "función" que no prejuzga nada. Hay que determinar si hay correspondencia entre la institución considerada y las necesidades generales del organismo social, sin preocuparse por saber si esta correspondencia resulta de una adaptación intencional y preconcebida. Todas estas cuestiones intencionales son demasiado subjetivas para poder ser tratadas científicamente.



Una vez descartado el factor individual y eliminadas las causas finales, ¿qué queda para explicar los fenómenos sociales?

Queda "la sociedad". Ella es "el factor determinante del progreso".

Veamos, en un caso particular, la naturaleza de su acción.

A medida que se avanza en la historia, la división del trabajo se desarrolla regularmente. ¿A qué causas se deben sus progresos?

Según la historia más difundida, su origen no sería otro que el deseo del hombre de aumentar sin cesar su dicha, es decir la de las causas individuales y psicológicas.

Dürkheim contesta con un razonamiento cuyos elementos son tomados de la idea que él personalmente se forma de la naturaleza del hombre. En cada momento de la historia, dice, hay un máximo de felicidad y un máximo de actividad, determinado por el grado de desarrollo físico y moral del hombre. Todo lo que sobrepasa esta medida nos es indiferente o nos hace sufrir. Nuestros padres no eran aptos para gustar nuestros placeres, ni los refinamientos de nuestra civilización. Si se han atormentado por aumentar la potencia productiva del trabajo, no ha sido para conquistar bienes, que para ellos carecían de valor, pues, les hubiera sido necesario para apreciarlos, adquirir gustos y hábitos, que no tenían, es decir, cambiar su naturaleza. Es verdad que lo han hecho, como lo muestra la historia de las transformaciones de la humanidad. Pero Dürkheim no admite que los hombres se hayan transformado a fin de ser más felices, pues un cambio de existencia constituye siempre una crisis dolorosa; estas metamorfosis cuestan mucho, du-

rante mucho tiempo, sin producir nada. Los que las inauguran sólo tienen dolor; por consiguiente, lo que los impulsa a una empresa semejante no es la esperanza de una dicha mayor".

¿Es verdad, por otra parte, que la dicha del individuo aumenta con el progreso? Nada es más dudoso, responde Dürkheim, que da esta vez, en apoyo de su opinión, una prueba "más objetiva". El único hecho experimental que demuestra que la vida es generalmente buena, es, dice, que la generalidad de los hombres la prefiere a la muerte. Se puede estar seguros de que allí donde el instinto de conservación pierde su energía, la vida pierde sus atracciones. Si poseyéramos un hecho objetivo y mensurable que tradujera las variaciones de intensidad por las cuales pasa este sentimiento según las sociedades, podríamos al mismo tiempo medir las de la desgracia media en estos mismos ambientes. Este hecho lo tenemos en el número de suicidios. Si aumentan es porque el instinto de conservación pierde terreno. Ahora bien, el suicidio casi no aparece más que con la civilización; está en estado endémico en los pueblos civilizados; las cifras aumentan regularmente desde hace un siglo. "La marca que sube de los muertos voluntarios prueba que la dicha general de la sociedad disminuye. No hay, por lo tanto, ninguna relación entre las variaciones de la dicha y los progresos de la división del trabajo".

Primera conclusión: "Para explicar las transformaciones por que han pasado las sociedades, no hay que buscar qué influencia ejercen sobre la felicidad de los hombres, pues, no es esta influencia la que las ha determinado".

Sin embargo, el deseo de ser más feliz es el único móvil individual que pudo haber dado cuenta del progreso. Por lo tanto, es fuera del individuo, en el medio que lo rodea, en donde se encuentran las causas determinantes de la evolución social. Si las sociedades cambian y él cambia, significa que el *milieu* cambia. Por otra parte, como el *milieu* físico es relativamente constante, no puede explicar esta continuación ininterrumpida de cambios. Por consiguiente,



es en el *milieu* social en donde hay que ir a buscar las condiciones originales: las variaciones que se producen, provocan aquellas sociedades por las cuales pasan la sociedad y los individuos.

Hay dos que han determinado los progresos de la división del trabajo.

En primer lugar, la división del trabajo progresa cuanto más numerosas son las relaciones sociales entre los individuos. Dürkheim llama densidad dinámica o moral a este acercamiento de los individuos y al comercio activo que resulta de esto.

Además, las relaciones intra-sociales serán tanto más numerosas cuanto más considerable es la cifra total de los miembros de la sociedad, es decir, el volumen social.

En dos palabras: "La división del trabajo varía en razón directa del volumen y de la densidad de las sociedades". Si progresa de una manera continua en el curso de la evolución social, es porque las sociedades se hacen regularmente más densas y generalmente más voluminosas. De ordinario, añade, casi no se ve en este estado de las sociedades más que el medio por el cual la división del trabajo se desarrolla y no la causa de este desarrollo. Se hace depender a este último de aspiraciones individuales hacia el bienestar y la felicidad, aspiraciones que pueden satisfacerse tanto mejor cuánto más extendidas y más condensadas están las sociedades. Nosotros decimos, insiste, no que el crecimiento y la condensación de las sociedades permiten, sino que necesitan una mayor división del trabajo. Este no es el instrumento por medio del cual aquélla se realiza, sino su causa determinante.

¿Cómo representarse la manera con que esta doble causa produce su efecto?

"Todo ocurre mecánicamente". Si el trabajo se divide de antemano a medida que las sociedades se hacen más voluminosas y más densas, significa que la lucha por la vida es más ardiente. La división del trabajo es un resultado de

esta lucha; es un desenlace endulzado. Gracias a ella, los rivales no están obligados a eliminarse mutuamente; ella da a un número mayor los medios para sobrevivir en las nuevas condiciones de existencia que les son preparadas.

Se objeta: Una función no puede especializarse a no ser que esta especialización corresponda a alguna necesidad de la sociedad; un progreso no puede establecerse de una manera durable a no ser que los individuos sientan realmente la necesidad de productos más abundantes o de mejor calidad. ¿De dónde pueden venir estas nuevas exigencias?

Dürkheim replica: Ellas son un efecto de esta misma causa que determina el progreso de la división del trabajo. Son debidas al mayor ardor de la lucha. Ahora bien, una lucha más violenta no tiene lugar sin un gran desplazamiento de fuerzas y sin grandes fatigas. Para que la vida se mantenga, la preparación debe ser proporcionada al gasto; es necesario un alimento más abundante y más escogido. La vida cerebral se desarrolla a medida que la concurrencia se hace mayor; un cerebro más voluminoso y más delicado tiene otras exigencias diversas de las de un encéfalo grosero: las necesidades intelectuales aumentan. Todos estos cambios son producidos mecánicamente por causas necesarias; la humanidad se encuentra, sin quererlo, apta para recibir una cultura más intensa y más variada. Sin embargo, en el mismo momento en que el hombre está en grado de gustar estos nuevos goces, los encuentra a su alcance, porque la división del trabajo se ha desarrollado al mismo tiempo que se los proporciona. Sin que haya para esto la menor armonía preestablecida, estos dos órdenes de hechos se encuentran simplemente porque son efectos de una misma causa.

De la misma manera, Dürkheim se felicita por haber determinado "el factor esencial de lo que se llama la civilización". Aquella es también una consecuencia necesaria de los cambios que se producen en el volumen y en la densidad de las sociedades. Desde el momento que el número de los individuos entre los cuales son establecidas algunas relaciones sociales es más considerable, no pueden mantenerse si no se especializan, trabajan y sobreexcitan sus facultades. De este estímulo general resulta inevitablemente un grado más elevado de cultura. Desde este punto de vista, la civilización aparece, por lo tanto, no como un fin entrevisto y deseado, sino como el efecto de una causa, como el resultado necesario de un estado determinado. Los hombres caminan porque hay que caminar; la presión más o menos fuerte que ejercen los unos sobre los otros, según son más o menos numerosos, determina la rapidez de la marcha. No son los servicios que hace la civilización los que la hacen progresar; ella se desarrolla porque no puede dejar de desarrollarse.



Fortificado con este ensayo de explicación sociológica y mecanicista, Dürkheim dirá, en sus *Reglas del Método*:

"El origen prístino de todo proceso social de alguna importancia debe buscarse en la constitución del *milieu* social interno. El esfuerzo principal del sociólogo deberá tender a descubrir las diferentes propiedades de este *milieu* que son susceptibles de ejercer una acción sobre el curso de los fenómenos sociales. Hasta el presente hemos encontrado dos series de caracteres que responden de una manera eminente a esta condición: el número de las unidades sociales o el volumen de la sociedad y el grado de concentración moral de la masa o la densidad dinámica. Es necesario, añade, que creamos haber encontrado todas las particularidades del *milieu* social que son susceptibles de jugar un papel importante en la explicación de los hechos sociales. Todo lo que podemos decir, es que, son los únicos que hayamos percibido y que no hemos sido llevados a buscar otros".

Haciendo del *milieu* social el "factor determinante de la evolución colectiva"; pretendiendo que "si rechaza esta concepción, la sociología está en la imposibilidad de establecer cualquier relación de causalidad", Dürkheim reconoce accidentalmente, la acción de factores diferentes.

"No queremos decir, declara en las *Reglas del Método*, que las tendencias, las necesidades, los deseos de los hombres nunca intervienen de una manera activa, en la evolución social. Es, por el contrario, cierto que les es posible, según la manera como se comportan con las condiciones de las cuales depende un hecho, detener o contener la evolución". De esta manera, en la explicación de los progresos constantes de la división del trabajo social, hay que reconocer a pesar de todo, un "papel importante" a esta tendencia que se llama "el instinto de conservación".

En un estudio sobre *las Representaciones individuales y las representaciones colectivas,* hace otra reserva.

Se sabe, que según él, la sociedad tiene como sustrato el conjunto de los individuos asociados. El sistema que forman al unirse, y que varía según su número, su disposición sobre la superficie del territorio, la naturaleza y el número de vías de comunicación, constituyen la base sobre la cual se levanta la vida social. Las representaciones que forman la trama se deducen de las relaciones que se establecen entre los individuos combinados de esta manera.

Pero, "residiendo todo en el sustrato colectivo la vida colectiva no se absorbe. Esta es, a la vez, dependiente y distinta. Sin duda la materia prima de toda conciencia social está estrechamente en relación con el número de los elementos sociales, la manera como están agrupados y distribuídos, es decir, con la naturaleza del sustrato. Pero una vez que un primer fondo de representaciones se ha constituído de esta manera, se convierten en realidades parcialmente autónomas que viven con vida propia. Estas tienen el poder de formar entre sí síntesis de toda clase, determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio en cuyo seno se desarrollan. Por consiguiente, las nuevas representaciones que son el producto de estas síntesis, son de la misma naturaleza: tienen como causas próximas otras representaciones colectivas, y no tal o cual carácter de la estructura social. En la evolución religiosa es en donde se encuentran talvez los ejemplos más admira-



bles de este fenómeno. Esta vegetación lujuriosa de mitos y de leyendas, todos estos sistemas teogónicos, cosmológicos, que construye el pensamiento religioso, no se refieren directamente a particularidades determinadas de morfología social. Hay, concluye Dürkheim, toda una parte de la sociología que deberían investigar las leyes de la ideación colectiva que todavía está totalmente por hacer".

V. — Para hacer la prueba de la existencia entre dos hechos sociales de una relación causal, hay que recurrir con preferencia al procedimiento conocido en lógica bajo el nombre de "método de las variaciones concomitantes".

Cuando dos fenómenos varían regularmente, es seguro que existe entre ellos una relación. El uno es la causa del otro: o los dos son efectos de una misma causa; o un tercer fenómeno, intercalado, es el efecto del primero y la causa del segundo.

Stuart Mill consideraba que una inducción rigurosa es, en sociología, casi imposible, al hacer lo complejo de la vida social que un resultado sea debido generalmente a la acción de varios factores.

Dürkheim, reivindicando para la sociología el carácter científico, opone a Mill este postulado: "A un mismo efecto corresponde siempre una misma causa". En los casos en los que se pretende observar una pluralidad de causas, esta pluralidad es simplemente aparente o si no la unidad exterior del efecto recobra una real pluralidad; si, por ejemplo, el suicidio depende de más de una causa, es porque, en realidad, hay muchas especies de suicidios.

En su estudio sobre *El Suicidio,* Dürkheim emplea el método de las variaciones concomitantes. Concluyendo por los datos de la estadística que cada sociedad está predispuesta para dar un contingente determinado de muertos voluntarios, investiga las causas de esta predisposición. Para descubrirlas, se pregunta cuáles son los estados de los diferentes *milieu sociales* (confesión religiosa, familia, sociedad política, grupos profesionales) en función de los cuales varía la tasa de los suicidios. Su conclusión es que el

suicidio varía en razón inversa del grado de integración de los grupos sociales de los cuales forma parte el individuo.

VI. — Para comprender las instituciones sociales actuales, no basta observarlas. No se conoce la realidad social si se ignora su subestructura; hay que saber cómo se ha formado, es decir, haber seguido en la historia la manera como se ha compuesto progresivamente.

Describir la evolución de una idea o de una institución, no significa todavía que ha sido explicada. Cuando sabemos en qué orden se han sucedido las fases que ha atravesado, no conocemos cuáles son las causas ni su función. Este conocimiento que le interesa, el sociólogo lo adquirirá por medio del empleo del método de las variaciones concomitantes; para descubrir las condiciones de las cuales depende una institución, notará sus variaciones sucesivas y buscará enseguida los hechos concomitantes que han variado lo mismo.

Pero para establecer con rigor una relación de causalidad, hay que poder observar en circunstancias diferentes los fenómenos entre los cuales se presume que existe. Si se detuviera en el estudio de un solo pueblo, no se tendría como materia de prueba más que una sola pareja de curvas paralelas, a saber aquellas que expresan la marcha histórica del fenómeno considerado y de la causa conjeturada, pero en esta única sociedad. Hay que hacer entrar en la cuenta varios pueblos de la misma especie. En primer lugar, se puede ver si, en cada uno de ellos considerados por separado, el mismo fenómeno evoluciona en el mismo tiempo en función de las mismas condiciones. Luego, se puede establecer comparacions entre estos diversos desenvolvimientos.

Esto no es todo. El procedimiento no vale más que para los fenómenos que han nacido durante la vida de los pueblos comparados. Ahora bien, una sociedad no crea totalmente su organización; la recibe, en parte, totalmente formada de las que la han precedido. Los nuevos elementos que hemos introducido en el derecho doméstico, el derecho de propiedad, la moral, después del comienzo de nuestra historia, son relativamente poco numerosos y poco importantes, comparados con aquellos que nos ha legado el pasado. La historia comparada de las grandes sociedades europeas no podría darnos mayor luz sobre los orígenes de la familia, del matrimonio, de la propiedad, etc., ni sobre los elementos de los que están compuestas estas instituciones. Hay que remontarse más arriba. ¿Se trata, por ejemplo, de la organización doméstica? Se constituirá en primer lugar el tipo más rudimentario que jamás haya existido, para seguir luego paso a paso la manera como se ha complicado progresivamente. En una palabra: "no se puede explicar un hecho social de alguna complejidad sino con la condición de seguir su desarrollo integral a través de todas las especies sociales".

"La condición previa y necesaria del progreso de la "física moral", dice por su parte Lévy-Brühl, es la exploración metódica, por medio de la historia, de los hechos sociales del pasado, y al mismo tiempo, la observación de las sociedades existentes que representan tal vez estadios más antiguos que nuestra propia evolución y son de esta manera, con respecto a nosotros, como un pasado viviente" (p. 127).

VII. — Es prácticamente imposible observar la forma que ha tomado una institución en todos los pueblos de la tierra sin excepción; por la fuerza de las cosas se reduce a algunas naciones y se hace abstracción de las otras; por concienzudas que sean, las comparaciones pecan necesariamente por enumeraciones imperfectas. El único medio de remediar este inconveniente consiste en hacer una clasificación de las sociedades humanas; si se las hubiera reducido a algunos tipos, bastaría observar en cada uno de ellos el fenómeno que se querría estudiar. "Una rama de la sociología está consagrada a la constitución de las especies sociales y a su clasificación".

¿Hay especies sociales? — Debe de haber, responde Dürkheim: "Un mismo elemento no puede componerse consigo mismo y los compuestos que resultan no pueden, a su vez, componerse entre sí sino según un número limitado de modos, sobre todo cuando los elementos componentes son poco numerosos; la gama de las combinaciones posibles ha terminado y la mayoría debe repetirse. Ahora bien, las sociedades no son más que combinaciones diferentes de una sola e idéntica sociedad original. Por lo tanto, hay especies sociales así como hay especies biológicas".

Entre los dos hay sin embargo diferencias. En biología las especies tienen mayor fijeza; los caracteres específicos son netamente definidos y pueden ser determinados con precisión.

En el reino social, los atributos distintivos de una especie se modifican y reciben diversos matices en infinito bajo la acción de las circunstancias; también, cuando se los quiere observar, una vez que se ha descartado todas las variantes que los cubren, a menudo no se obtiene más que un residuo bastante indeterminado. De aquí resulta que el tipo específico, más allá de los caracteres generales y simples, no presenta contornos tan definidos como en biología.

En las *Reglas del Método,* Dürkheim procura no "hacer una clasificación de las sociedades", problema demasiado complejo. Se limita a enunciar el principio según el cual propone distinguir los tipos sociales.

Le parece "poco científico" clasificar las sociedades "según su estado de civilización". Sus razones son interesantes de notar. En primer lugar, en este sistema, se podría encontrar obligado a atribuir una sola y única sociedad a una pluralidad de especies, según los grados de civilización que ha recorrido progresivamente. Francia, por ejemplo, ha comenzado siendo agrícola para pasar después a la industria de los oficios y al comercio al por menor, y luego a la manufactura y en fin a la gran industria. Ahora bien, "una misma sociedad no puede cambiar de tipo en el curso de su evolución así como un animal no puede cambiar de es-



pecie durante la duración de su existencia individual. Semejantes transmutaciones están en contradicción con la noción misma de especie". — En segundo lugar se puede clasificar de esta manera a estados sociales, no a sociedades; y estos estados sociales desprendidos de esta manera del sustrato permanente que los une mutuamente quedan en el aire. El análisis de este sustrato, y no el de la vida cambiante, es el único que puede proporcionar las bases de una clasificación racional. El estado económico, tecnológico, etc., presenta fenómenos demasiado complejos e inestables. En fin es muy posible que una misma civilización industrial, científica, artística se encuentre en sociedades cuya "constitución congénita" es muy diferente: el Japón podrá asimilar nuestras artes, nuestra industria, nuestra organización política, pero no por esto dejará de pertenecer a otra especie social diversa de Francia y Alemania.

¿Es necesario observar las sociedades para clasificarlas; ver en dónde concuerdan y en qué discuerdan; y, según la importancia relativa de las similitudes y de las divergencias, formar los grupos?

Dürkheim prefiere otro método.

Una sociedad, dice, es un compuesto; sus partes constitutivas son sociedades más simples que ella. Ahora bien, la naturaleza de todo compuesto depende de los elementos componentes y de su modo de combinación. Por lo tanto hay que partir de la sociedad más simple que jamás haya existido y seguir la manera cómo se compone esta sociedad consigo mismo y cómo se componen sus componentes entre sí. La sociedad más simple es aquella que está reducida a un segmento único, agregado que se resuelve inmediatamente en individuos yuxtapuestos atómicamente: es la horda, el protoplasma del reino social. La horda no es tal vez una realidad histórica, pero Dürkheim postula su existencia y la considera como el tronco de donde han salido todas las especies sociales. Establecida la noción de la horda, tenemos, el punto de apoyo necesario para construir la escala

completa de los tipos sociales. Habrá que distinguir tantos tipos fundamentales para la horda, como maneras hay de combinarse que dan origen a sociedades nuevas, y por medio de ellas, a combinarse entre sí; sociedades polisegmentarias simplemente compuestas, doblemente compuestas, etc.

Una vez constituídos los tipos, habrá lugar para distinguir en cada uno de ellos variedades diferentes, según que las sociedades segmentarias que sirven para formar la sociedad resultante, conserven una cierta individualidad o, por el contrario, sean absorbidas en la masa total. Se reconocerá que se produce una coalescencia completa por el signo de que esta composición original de la sociedad no afecta más su organización administrativa y política.

En resumen: "Se comenzará por clasificar las sociedades según el grado de composición que presentan, tomando como base la sociedad perfectamente simple o con segmento único; en el interior de estas clases, habrá que distinguir variedades diferentes, según se produzca o no una coalescencia completa de los segmentos iniciales".

### 5. — *Las relaciones de la sociología con las ciencias vecinas.*

En posesión de un dominio que pretende explotar con sus propios medios, la sociología adquiere categoría de ciencia autónoma.

De golpe se plantea el problema de sus relaciones exteriores.

¿Cuál será su *modus vivendi* con las potencias limítrofes?

*I. Con la psicología.* — Hemos insistido en la batalla librada por Dürkheim por la independencia de la sociología.

Una sociedad, no ha cesado de repetir, es una realidad específicamente diferente de los individuos que la forman. Por consiguiente, la sociología tiene un objeto distinto y no debe pedir al conocimiento de la naturaleza humana individual la explicación de los fenómenos de la vida colectiva (12).



Es, hasta allí, la lucha por la emancipación.

Pero ya, a momentos, no contenta con una secesión honorable, la sociología a su vez aspira a dominar.

El ser social, del que se ha comenzado por decir que es una realidad *sui generis*, está, se añade, vivo y actuante. Piensa y quiere a su manera, pero siempre con una fuerza imperiosa. Se impone por medio de una presión incesante. Los individuos lo soportan; son como una cera suave que la mano del artista modela a su gusto.

Escuchad:

"Las naturalezas individuales no son más que la materia indeterminada que el factor social determina y transforma. Ciertos estados psíquicos, tales como la religiosidad, el celo sexual, la piedad filial, el amor paterno, lejos de ser inclinaciones inherentes a la naturaleza humana, resultan de la organización colectiva". (*Reglas*, página 130-132) (13).

"Casi todo lo que se encuentra en las conciencias individuales, viene de la sociedad". (*Div. del trab.*, pág. 342). Más aún, se dice, que "si el hombre es un animal racional, significa que es un animal sociable". (*Ibid.*, pág. 339).

¿Cuál es la conclusión? "Por más progresos que haga la psico-fisiología, nunca podrá representar más que una fracción de la psicología, pues, la mayor parte de los fenómenos psíquicos no proceden de causas orgánicas... Todos los hechos, cuya explicación no se puede encontrar en la constitución de los tejidos, derivan de las propiedades del *milieu social*... La vasta región de la conciencia, cuya génesis es ininteligible sólo por medio de la psicofisiología,

(12) Ver más arriba, págs. 17 y 53.

(13) La organización social de las relaciones de parentesco ha determinado los sentimientos respectivos de los padres y de los hijos; éstos hubieran sido totalmente diversos si la estructura social hubiera sido diferente". (*Div. du trav.*, pág. 341).

procede de otra ciencia que se podría llamar la sociopsicología''. (Div. del trab. soc., pág. 340).

Lévy-Brühl ve más claramente la consecuencia: ''La consideración del individuo puede bastar para el estudio de los fenómenos que deben ser examinados sobre todo en sus relaciones con sus antecedentes y concomitantes fisiológicos (sensaciones, percepciones, placeres, dolores orgánicos, etc.). Pero el conocimiento científico de las funciones mentales superiores (imaginación, lenguaje, inteligencia) no podría ser obtenido sin el socorro de las ciencias sociológicas. Hay que dar vuelta al procedimiento usado hasta el presente, en el estudio de la evolución de estas funciones. ''En lugar de interpretar los fenómenos sociales con la ayuda de la psicología corriente, el conocimiento científico por el contrario, es decir el conocimiento sociológico de estos fenómenos, sería el que nos procuraría poco a poco una psicología más conforme con la diversidad real de la humanidad presente y pasada. La psicología del porvenir estará fundada en el análisis de las costumbres y de las instituciones en las cuales se han objetivado los sentimientos y los pensamientos, en las diversas sociedades humanas''. (Páginas 78 y 127).

Dürkheim no es siempre tan categórico: ''Se equivocaría sobre nuestro pensamiento si se concluyera que la sociología, según nosotros, debe o puede hacer abstracción del hombre y de sus facultades. Los caracteres generales de la naturaleza humana entran en el trabajo de elaboración del cual resulta la vida social. También, prácticamente, el estudio de los hechos psicológicos le parece indispensable al sociólogo. La vida individual puede, por lo menos, ''facilitar la explicación'' de la vida colectiva. Una cultura psicológica constituye para el sociólogo una ''propedéutica necesaria'', pero no debe pedir a la ciencia del individuo más que una ''preparación general'' y ''sugerencias útiles''. (*Reglas*, pág. 136).

Con este propósito, Dürkheim se ha preguntado por incidencia si no habría motivo para crear una psicología



general, síntesis de la psicología individual y de la psicología social. (*Reglas*, prefacio a la segunda edición).

''Los hechos sociales son producidos por una elaboración *sui generis* de hechos psíquicos. Esta elaboración no carece de analogías con la que se produce en cada conciencia individual. ''¿No habría ciertas leyes abstractas comunes para los dos reinos?'' ¿No se puede ''concebir la posibilidad de una psicología formal que sería una especie de terreno común para la psicología individual y para la sociología?''.

Pero, por una parte, todo lo que sabemos sobre la manera como se combinan las ideas individuales se reduce a algunas proposiciones muy vagas que se llaman leyes de la asociación de las ideas. Y en cuanto a las leyes de la ideación colectiva, son todavía completamente ignoradas. En el estado actual de nuestros conocimientos, la cuestión planteada no podría por lo tanto, recibir solución categórica.

*II. Con la historia.* — ¿La historia y la sociología se oponen entre sí o se confunden?

Esto depende.

Mientras la historia ''permanece en lo particular'', es distinta de la sociología. Totalmente ocupado en señalar para cada uno de los fenómenos su lugar en el tiempo, el historiador pierde de vista lo que tienen de semejante. Para él, las sociedades constituyen otras tantas individualidades heterogéneas, pues cada pueblo tiene su fisonomía, y la historia no es más que una sucesión de eventos que se encadenan sin reproducirse.

El papel del sociólogo consiste, aun cuando se hubieran separado mediante largos intervalos de tiempo, en acercar los fenómenos, en compararlos, y sacar los caracteres comunes.

Pero ''desde que compara, la historia se hace indistinta de la sociología''. Ahora bien, la historia no puede ser una ciencia sino en la medida en que explica, y no se

puede explicar sino comparando. Por consiguiente, bien lejos de que sean antagónicas, las dos disciplinas tienden naturalmente la una hacia la otra y todo hace prever que están llamadas a confundirse en una disciplina común.

Esperando este acercamiento, hay que practicar la ayuda mutua.

La historia debe dar a la sociología la materia de sus investigaciones. Ella es la fuente principal de la investigación sociológica. "Sin las ciencias históricas, dice Lévy-Brühl, el esfuerzo para establecer leyes sociológicas sería vano".

Por otra parte, el sociólogo facilitará al historiador la explicación de los hechos concretos. Lo guiará en sus inducciones y en sus hipótesis informándolo sobre la naturaleza de las sociedades, de sus órganos y de sus funciones.

*III. Con las otras ciencias sociales.* — Mucho más delicada para definir es la posición de la sociología con respecto a las otras ciencias sociales.

¿La sociología sería una ciencia única, que habría que crear totalmente, la cual sin cuidar de las disciplinas existentes y haciendo tabla rasa de sus resultados, se tomaría el trabajo gigantesco de estudiar de nuevo los múltiples aspectos de la vida colectiva y el vasto conjunto de los hechos sociales del pasado y del presente?

Esta concepción que parece ser la de Stuart Mill en su *Lógica* es quimérica.

Es imposible para una sola y única ciencia dominar una materia tan diversa. La "realidad social" es un mundo infinito del que cada parte es bastante vasta para servir de materia a toda una ciencia. Y de esta manera la ciencia general y única, a la cual Stuart Mill daba el nombre de sociología, se resuelve forzosamente en una multitud de ramas distintas.

¿Es necesario, teniendo en cuenta la existencia de las disciplinas particulares: historia de las religiones, del de-



recho, de las instituciones políticas, estadísticas, ciencia económica, etc., tratar de abrir para la sociología un campo todavía inexplorado, asignarle un objeto distinto, fuera de los fenómenos que tratan las diferentes ciencias sociales? ¿Debe constituirse, junto a técnicas especiales, como un modo de especulación autónomo; estudiar, por ejemplo, "la vida colectiva en general", mientras que cada ciencia social permanecerá acantonada en una categoría determinada de fenómenos sociales?

De ninguna manera. Hacer actualmente de la sociología la ciencia social general, como muchos pretenden, significa alejarla de lo real, y reducirla a no ser más que una filosofía formal y vaga.

La "sociología general" es una rama de la sociología. Esta no puede ser más que una síntesis de las ciencias particulares, una comparación de sus resultados generales; no es posible sino en la medida en que ellas están adelantadas.

Hay que concluir, por lo tanto, que la ciencia positiva de las sociedades debe tener como objeto la integridad de los hechos sociales; no hay lugar para aislar tal o cual aspecto de la vida colectiva y para hacer de él el objeto de la ciencia nueva. Todo lo que entra en la constitución de las sociedades o en la trama de su evolución depende de los sociólogos.

Ahora bien, una tal multitud de fenómenos no puede ser estudiada sino gracias a un cierto número de disciplinas especiales, entre las cuales se dividen los hechos sociales y que se completan mutuamente.

Por consiguiente, la sociología no puede ser más que el sistema de las ciencias sociales.

Dürkheim se ha defendido por otra parte, por lo menos en principio, de esbozar el plan de la sociología, "operación estéril, dice, si no es ejecutada por una mano genial". Una ciencia es una especie de organismo; se puede observar cómo está formada, pero no imponerle tal o cual plan de imposición, porque satisface mejor la lógica; ella se divide por sí misma a medida que se constituye. A

lo más, toda clasificación pretendidamente definitiva sería arbitraria; los cuadros deben permanecer abiertos a las adquisiciones ulteriores.

¿Porque la sociología tiene el mismo objeto que las ciencias llamadas históricas y sociales, resulta que se confunde con estas últimas? ¿No es ella más que el término genérico que sirve para designarlas colectivamente? No. El acercamiento de las ciencias sociales bajo una misma rúbrica común, implica e indica un cambio radical en el método y en la organización de estas ciencias.

Para convertirse en ramas de la sociología, las ciencias sociales particulares deben ser ciencias positivas. La noción de "ley natural" extendida por Comte al reino social en general, debe penetrar en el detalle de los hechos; se trata, para el sociólogo, de aclimatarla en estas investigaciones especiales de las que estaba primitivamente ausente y en las que no puede introducirse sin determinar una completa renovación.

En verdad que en el curso de los últimos cincuenta años, los especialistas, por sí mismos, han comenzado a orientarse en un sentido sociológico. Los historiadores se han dedicado al estudio comparado de las instituciones. La antigua economía política se ha trasformado bajo la influencia de los fundadores de la economía nacional, del socialismo de la cátedra, y de la escuela histórica. Se han fundado o desarrollado nuevas disciplinas: la estadística, la antropología o la etnografía por una parte; la ciencia la antropología o la etnografía por una parte; la ciencia o historia de las civilizaciones por otra. Implícita o explícitamente, estas diversas empresas científicas descansan todas sobre este principio que los fenómenos obedecen a leyes y que estas leyes pueden ser determinadas. Para que la sociología se convierta en ciencia verdaderamente positiva, basta, por lo tanto, desarrollar un cierto número de ciencias existentes en el sentido en que tienden espontáneamente.

De todos modos, por real que sea esta evolución es-



pontánea, lo que queda por hacer no deja de ser considerable.

En primer lugar, bajo la influencia de la sociología, la clasificación de las ciencias especiales está llamada a trasformarse. Se han constituído independientemente las unas de las otras; la materia social no ha sido repartida entre ellas de una manera metódica, según un plan reflexivo; de aquí han resultado confusiones y distinciones irracionales. Diversos fenómenos están reunidos bajo una misma rúbrica; fenómenos de la misma naturaleza son compartidos entre ciencias diferentes. De esta manera la *Völkerkunde* de los alemanes comprende a la vez estudios sobre las costumbres, sobre las creencias y las prácticas religiosas, sobre la habitación, sobre la familia, sobre ciertos hechos económicos. A la inversa, la geografía que estudia las formas territoriales de los Estados, la historia que traza la evolución de los grupos rurales o urbanos, la demografía que estudia todo lo que concierne a la distribución de la población deberían estar reunidas bajo el nombre de morfología social (14).

Luego, lo que la sociología da sobre todo con ella, es el sentimiento que todos los hechos, tan diversos, estudiados hasta el presente por especialistas independientes los unos de los otros, no sólo son solidarios, hasta el punto de no estar comprendidos si se los aisla, sino que son, en el fondo, de la misma naturaleza, es decir, manifestaciones variadas de una misma realidad que es la realidad social. Es por esto por lo que las diferentes ciencias sociales, teniendo como objeto fenómenos de la misma especie, deben practicar un mismo método. El principio de este método es que, todos los hechos religiosos, jurídicos, morales, económicos, deben ser tratados conforme a su naturaleza, es decir, como hechos sociales. Sea para describirlos, sea para

(14) Dürkheim quiere también que la sociología criminal y la estadística moral estén reunidas. Ver en el *Année sociologique* las divisiones y subdivisiones, a veces de la Sociología.

explicarlos, hay que unirlos a un *milieu* social determinado, a un tipo definido de sociedad, y es en los caracteres constitutivos de este tipo en donde hay ir a buscar las causas determinantes del fenómeno considerado.

Ahora bien, la sociedad raramente es considerada por los especialistas como la causa determinante de los hechos de los que ella es teatro. Aun el principio de la interdependencia de los hechos sociales, aunque bastante fácilmente admitido, está lejos de ser puesto eficazmente en práctica. También, aunque las ciencias sociales particulares tienden a orientarse en un sentido sociológico, esta orientación permanece todavía indecisa. Trabajar para precisarla, acentuarla, hacerla más consciente, tal es, como piensa Dürkheim, la misión actual del sociólogo.

Y de esta manera nos aparece finalmente el carácter verdadero de la sociología, tal como la concibe Dürkheim: no es una ciencia, sino un método.



## CAPITULO TERCERO

## LA CIENCIA DE LAS COSTUMBRES Y EL ARTE MORAL (1)

*I. La ciencia de las costumbres.*

"La ciencia positiva de la moral es una rama de la sociología". Esto significa que su objeto entra en la categoría de los hechos llamados sociales y que debe ser estudiado según el método sociológico.

¿Cuál es este objeto y cómo deben ser aplicadas las reglas de este método? ¿Cuáles son los postulados de la nueva ciencia y qué problemas va a resolver?

I. — Objeto de las ciencias de las costumbres son "los hechos morales". Para reconocerlos, entre los otros hechos sociales, hay que definirlos "según algún signo externo y visible".

Este signo, para Dürkheim, es la sanción de que están dotadas ciertas reglas de conducta. Generalmente se dice que lo que distingue las reglas morales, es que son obligatorias; pero la realidad de una obligación no es tal si no se manifiesta hacia afuera; la sanción es el símbolo obje-

(1) Bibliografía. — A. Bayet: "La morale scientifique", París, 1905. — E. Dürkheim: "La détermination du fait moral" (Bulletin de la Société française de philosophie, t. VI), París, 1906. — L. Lévy-Brühl: "La morale et la science des moeurs" (Revue philosophique, t. IXII, París, 1906.

tivo de la obligación. "Todo hecho moral consiste, por lo tanto, en una regla de conducta sancionada" (2).

¿Todos los hechos morales están comprendidos en esta definición? ¿No hay en moral actos loables pero sin ser obligatorios; un ideal libre que no estemos obligados a alcanzar; una esfera que sobrepase el deber? Ciertamente, hay actos que son objeto de admiración y que derivan de hábitos y de tendencias adquiridos en la práctica de la vida moral. Pero si es verdad que no son obligatorios, dirigidos por una regla imperativa, no se los puede considerar como morales. "Sería contrario a todo método reunir bajo una misma rúbrica, actos que están obligados a conformarse a una regla preestablecida y otros que están libres de toda reglamentación. Esta actividad *sui generis* es la estética de la vida moral".

Por el contrario, si se ciñe a la definición dada, "todo el derecho entra en la moral". Dürkheim cree en efecto que los dos campos están demasiado íntimamente unidos para poder ser separados. Los dos órdenes de fenómenos proceden de una sola y única ciencia. Hay a lo más una diferencia en la manera como las sanciones son administradas. Las sanciones morales son aplicadas por cada uno y por todo el mundo; las sanciones jurídicas, por cuerpos constituídos y definidos. Las unas son difusas; las otras organizadas. Es estrictamente moral "toda regla de conducta a la cual va unida una sanción represiva difusa".

II. — "La sociología moral, decía Dürkheim en la lección de apertura de su curso, se propone estudiar las máximas y las creencias morales como fenómenos naturales cuyas causas y leyes busca". Supone, por lo tanto, que hay una naturaleza o una realidad moral y que está sometida a leyes.

(2) Es la definición dada por Dürkheim en la Introducción de la *División del trabajo social*. En una tesis expuesta ante la Sociedad francesa de filosofía, señala como caracteres distintivos del hecho moral: 1° la obligación; 2° una cierta desiderabilidad.



La objetividad de la realidad moral es incontestable. Todo hombre que vive en una determinada sociedad encuentra organizado un sistema de reglas imperativas o prohibitivas. Estas reglas que adquieren el aspecto de deberes para su conciencia, no son menos, con relación a él, una realidad que preexistiría y que le sobrevivirá. Obligaciones, prohibiciones, costumbres leyes, aun usos y conveniencias, hay que conformarse a todas estas prescripciones, bajo pena de sanciones diversas que se hacen sentir por los efectos que producen y por la intimidación que ejercen.

Esta naturaleza moral es, además, concebida como sometida al determinismo y regida por leyes constantes.

"La moral, dice Dürkheim, es para nosotros un sistema de hechos realizados, vinculado al sistema social del mundo. Si es tal o cual en un momento dado, es porque las condiciones en que viven entonces los hombres no permiten que sean de otra manera".

Lévy-Brühl no es menos preciso: "La moral de una sociedad es parte integrante del conjunto de los fenómenos solidarios que la constituyen. Teniendo el pasado de una determinada población, su religión, sus ciencias y sus artes, sus relaciones con las poblaciones vecinas, su estado económico general, su moral está determinada por este conjunto de hechos de los cuales ella es función. A un estado social enteramente definido, corresponde un sistema más o menos armónico, de reglas morales enteramente definidas y único".

Todo el mundo, observa, concede este postulado cuando se trata de la moral de una civilización exótica: nadie duda en eliminar de las creencias religiosas, por el estado intelectual, por la organización política y económica. Hay que ser lógico y admitirla también cuando se trata de nuestra propia moral.

Esta concepción determinista implica consecuencias sobre las cuales se insiste.

En primer lugar hay tantas morales como tipos sociales.

Luego la idea de una moral natural debe dejar lugar

a la idea que todas las morales existentes son naturales. Cada sociedad tiene la suya, función de sus condiciones de existencia y que es precisamente lo que estas condiciones exigen que sea. La moral de las sociedades inferiores es una moral igual a la de las sociedades cultivadas (3). La nuestra es "precisamente tan buena y tan mala como puede ser".

En fin, como no hay civilización totalmente inmóvil, la moral de una sociedad determinada debe siempre ser considerada como destinada a evolucionar en función de las otras series sociales.

III. — Los hechos morales son, por definición, hechos sociales: son "cosas", es decir, realidades externas al individuo y cuya presión siente aquél. Por consiguiente, el método cuyas reglas han sido expuestas más arriba (4), debe aplicarse a su estudio.

Algunos puntos, sin embargo, merecen especial atención.

I. — Hay que dar a los hechos morales una representación "objetiva". "Es nuestra práctica, dice Lévy-Brühl, es decir lo que nos aparece subjetivamente en la concien-

(3) "Nosotros, decía Dürkheim en su *Introduction à la sociologie de la famille*, sabemos que si se toma a la letra las palabras superior e inferior no tienen científicamente sentido. Para la ciencia, los seres no están unos debajos de otros; sólo son diferentes, porque sus medios difieren. No hay una manera de ser y de vivir que sea la mejor para todos, con exclusión de cualquier otra, y por consiguiente, no es posible clasificarlas jerárquicamente, según se alejen o se acerquen de este ideal único. Pero el ideal para cada uno consiste en vivir en armonía con sus condiciones de existencia. Ahora bien, esta correspondencia se encuentra igualmente en todos los grados de la realidad. Lo que es bueno para los unos no lo es necesariamente para los otros. La familia de hoy no es ni más ni menos perfecta que la de antaño: es diversa, porque las circunstancias son diversas. El sabio estudiará cada tipo en sí mismo y su única preocupación consistirá en buscar la relación que existe entre los caracteres constitutivos de este tipo y las circunstancias que lo rodean".

(4) Ver pág. 40.



cia como ley obligatoria, sentimiento de respeto para esta ley, para los derechos de los demás, etc., lo que considerado objetivamente, constituye, bajo forma de costumbres, hábitos, ley, la realidad que hay que estudiar".

Esta regla es generalmente difícil de aplicar (5), sobre todo cuando se trata de algunos hechos morales, a saber los sentimientos. De todas las series de fenómenos sociales, la de los sentimientos morales exige el mayor esfuerzo para estar representada de una manera objetiva, es decir independientemente de las conciencias individuales que las sienten. Los sentimientos que han acompañado las ideas, las creencias, las prácticas, las instituciones, no dejan huellas inmediatamente aprehendibles de su existencia. Nada subsiste para hacer conocer directamente la intensidad, la tonalidad propia, ni siquiera, en determinados momentos, la presencia. El sabio está obligado a restituirlas por medio de un procedimiento de inducción a menudo arriesgado.

2. — Los hechos morales deben ser explicados sociológicamente.

Para los sociólogos contemporáneos, con excepción de Dürkheim y de su escuela, todo lo que es de naturaleza moral parece, nota Lévy-Brühl, comprenderse suficientemente por medio de una interpretación psicológica. Esta interpretación se funda en nuestro conocimiento presumido de la naturaleza humana y en la identidad supuesta de esta naturaleza en todo tiempo y en todo lugar. Empleado solo, el procedimiento conduce muy fácilmente al error, sobre todo cuando se trata de interpretar creencias, sentimientos, prácticas, ritos muy alejados de nosotros, entonces introducimos nuestros propios estados de ánimo en el lugar de éstos, muy diferentes, que habría que encontrar (6). El método científico prescribe buscar el sentido

(5) Ver más arriba, pág. 51.

(6) Dürkheim ha tratado dar una prueba por medio de su estudio sobre *Les origines de la prohibition de l'inceste* (Ver más arriba, pág. 48, nota 7).

de los hechos en "un estudio objetivo de sus circunstancias y de sus condiciones". Importa encontrar la génesis sociológica de las obligaciones que la conciencia nos impone; el estudio comparado de las religiones, de las creencias y de las costumbres. en diferentes tiempos y en diferentes países, sólo nos puede ayudar.

3. — El contenido de nuestra conciencia moral, que es de una complejidad extrema, no puede ser desenredado si se hace abstracción de la historia. En efecto, no se penetra la naturaleza de las prácticas y de las creencias morales sino viendo cómo son elaboradas. Para comprender el detalle viviente de lo que la conciencia ordena y prohibe, hay que dirigirse por lo tanto a la conciencia de las generaciones precedentes, alargando el círculo de los antecedentes sociales hasta llegar a la prehistoria.

Eventualmente se recurrirá a la etnografía, por ejemplo, dice Lévy-Brühl, para el estudio genético de los sentimientos morales. "Al mismo tiempo que se puede constatar todavía *de visu*, en las sociedades inferiores (7), instituciones desaparecidas en otro lugar, pero que han dejado huellas todavía visibles, como el totemismo, se observan también sentimientos morales cuya analogía legítima puede hacer admitir su existencia en las civilizaciones prehistóricas. Encontramos aquí, si no un equivalente, por lo menos un sucedáneo muy precioso de las sociedades, del cual no nos queda nada o casi nada, con excepción, tal vez, de los sentimientos y de los hábitos mentales indescifrables para nosotros mismos. Por medio del estudio atento de las costumbres, de las religiones, de los sentimientos en estas sociedades inferiores, adquirimos los datos más preciosos para la restitución del estado moral y mental de una humanidad relativamente primitiva, restitución que el esfuerzo más ingenioso y más porfiado nunca habría podido rea-

(7) Por ejemplo, en las sociedades aborígenes de Australia, en algunas tribus de la América del Norte, de la India, de Africa, de la Polinesia, de la Melanesia, etc.



lizar partiendo únicamente de la humanidad observada en las civilizaciones históricas. Una vez establecida, esta restitución, aunque sumaria, haría brillar en nosotros un fondo de sentimientos tan antiguos, que ni siquiera nos parecen obscuros".

IV. — En el pensamiento de sus promotores, la sociología moral debe: 1º, establecer la génesis; y 2º determinar la función de los hechos morales. Ellos pretenden: 3º, poder dar cuenta del carácter obligatorio de las prescripciones morales. En fin, Dürkheim pide también a la ciencia de las costumbres la solución de un cuarto problema del cual hablaremos a propósito del arte moral.

1. — Desde el punto de vista genético, se trata de ver cómo el conjunto de las prescripciones, obligaciones y defensas, que constituye la moral de una sociedad determinada, se ha formado en función de las otras series de fenómenos sociales, pues, se sabe que la moral es una función de todas las otras series sociales y que las determinaciones muy precisas que comporta, provienen de su solidaridad con sus series en su estado presente y pasado.

O más bien, dice Lévy-Brühl, el problema considerado en su totalidad se enuncia de esta manera: Siendo admitido por hipótesis que el proceso de evolución de las sociedades humanas obedece en todas partes a las mismas leyes, hay que volver a encontrar los estadios intermedios que las religiones, las instituciones, las artes de las sociedades más elevadas han debido atravesar para llegar a su estado presente. En el caso particular de la moral, el sabio deberá tratar de determinar los estadios por los cuales la costumbre y el tabú del salvaje se convierten poco a poco en ley en los textos religiosos y jurídicos, tales como el *Pentateuco*, y concluyen en el imperativo categórico del filósofo, expresión abstracta de la conciencia moral de hoy que se considera como racional.

Estamos todavía demasiado lejos para poder resolver este problema o aun para poseer los datos positivos indis-

pensables. En esta serie de fenómenos sociales ignoramos casi todo.

La especulación moral y científica no se propondrá durante mucho tiempo, sino problemas especiales, históricamente definidos: ¿De dónde proviene tal obligación, tal prohibición? ¿Cuál ha sido el sentido de la responsabilidad sea individual sea civil, cuando ha aparecido? ¿Por qué forma ha pasado la propiedad de la tierra, de los bienes muebles, de los esclavos? ¿Cuál ha sido la sucesión de las formas del matrimonio, de la familia?

2. — También los filósofos y moralistas investigan, cuál es la función de la moral, pero los sociólogos le reprochan que no resuelven el problema según un método científico.

Si los partidarios de nuestra moral utilitaria, por ejemplo, afirman que lo útil es el único fin de nuestra conducta, esto no significa, dice Dürkheim, que hayan sacado esta proposición general de una observación metódica. Ellos sólo han verificado de hecho, que las costumbres, las prescripciones del derecho, las máximas de la moral popular no tenían otro fin. Pero sentando en primer lugar, con más o menos claridad, que nos es imposible obrar si no estamos interesados en nuestra acción, ilustran este sentimiento con algún ejemplo; luego, para reforzar su tesis, apelan a la lógica y prueban que sería absurdo que el hombre no buscara ante todo su interés. En síntesis, piden sus premisas a una experiencia incompleta y sin precisión que confirman luego con raciocinios deductivos.

En ninguna escuela se obra diferentemente. Aun autores que tienen el sentido sociológico muy desarrollado, no se atienen al rigor científico indispensable. De esta manera Spencer dice que la moral tiene como fin el progreso de la vida individual. "Que éste sea el principio de la moral tal como la quería, es posible: pero se trata de saber si el principio de la moral es tal como ella es".

El único medio para saber cuál es de hecho la función de la moral consiste en observar los hechos morales o la



multitud de reglas particulares que gobiernan efectivamente la conducta; en estudiar en primer lugar cada uno de los derechos y de los deberes en sí mismos, para sí y no para llegar resollando a una definición general de la moralidad. Ahora bien, esta ciencia positiva de los hechos morales "está sólo a punto de nacer".

Hasta entonces Dürkheim habla como sociólogo consciente de las exigencias de un método estrictamente científico.

Pero no ha quedado confinado a las regiones serenas de la ciencia impasible; ha sentido la atracción de los problemas morales y sociales que preocupan a nuestros contemporáneos, y sus estudios, científicos en su intención, sobre la división del trabajo y sobre el suicidio, lo han llevado a constatar que nuestras grandes sociedades modernas están en un estado crítico, enfermas de individualismo y de anemia.

La sociedad ya no tiene una organización suficiente; no hay ya grupos bastante consistentes a los cuales pueda unirse el individuo y con los cuales se sienta solidario. En nuestros grandes Estados la sociedad política está demasiado lejos de él. Después de la supresión de las corporaciones profesionales, no existe más nada entre el Estado y el individuo. La sociedad religiosa ha ejercido antes una influencia bienhechora, pero las condiciones necesarias para esta influencia no existen actualmente: la religión impide al hombre pensar libremente; ahora bien, esta imposición sobre la inteligencia individual es y será menos y menos soportada. La familia en fin no tiene más que una duración efímera. Por lo tanto el individuo no saca nada de su aislamiento moral.

Ahora bien, una sociedad compuesta de un polvo infinito de individuos organizados que un Estado hipertrofiado se esfuerza por contener y retener, constituye una verdadera monstruosidad sociológica. Es inevitable que se disgregue.

El individualismo es una de las causas de la progre-

sión enorme y continua de los suicidios. El lazo que une el hombre a la vida, se relaja, porque el lazo que lo une a la sociedad se ha aflojado. Nos faltan las razones para vivir; no palpamos más el sentido de nuestros esfuerzos.

Por otra parte, la anemia está en estado crónico en el mundo del comercio y de la industria. Después de un siglo el progreso económico ha consistido en franquear a las relaciones industriales toda reglamentación. Antes, todo un sistema de poderes morales había tenido como función disciplinarlos.

La religión consolaba a los pobres con la esperanza de compensaciones futuras; moderaba a los ricos recordándoles que los intereses terrenales no constituyen el todo del hombre. La religión ha perdido la mayor parte de su imperio. Los apetitos han vencido toda autoridad. De arriba hacia abajo de la escala se ha despertado la codicia. Hay sed de cosas nuevas, de alegrías ignoradas, de sensaciones anónimas. Es la apoteosis del bienestar. La moral profesional no existe más o se limita a fórmulas indecisas, a generalidades sin precisión, a prescripciones libres de todo carácter jurídico. Los actos más vituperables son tan a menudo absueltos por el éxito que el límite entre lo que es justo y lo que no lo es no tiene nada fijo. Esta anemia moral y jurídica es en nuestras sociedades modernas un factor regular y específico de suicidios: los individuos se matan porque su actividad está desarreglada y sufren. No saben más en donde se detienen las necesidades legítimas.

Después de la abolición de los cuerpos de oficios, no existen más reglas que fijen el número de las empresas económicas, y en cada rama de la industria, la producción no está reglamentada de manera que quede al nivel del consumo; de allí las crisis industriales y comerciales y las quiebras que también son generadoras de suicidios.

El antagonismo creciente entre el trabajo y el capital resulta de que sus relaciones están también en un estado de indeterminación jurídica. No conteniendo ninguna potencia moral sus fuerzas en acto, reina la ley del fuerte, y



el estado de guerra es crónico. El Estado no es apto para disciplinar la vida profesional infinitamente variada y compleja; es una máquina pesada que no está hecha más que para necesidades generales y simples. Pasamos alternativamente de una reglamentación autoritaria, que su exceso de rigidez hace impotente, a una abstención sistemática que provoca la anarquía. Ahora bien, una tal anarquía es un fenómeno mórbido pues va contra el fin mismo de toda sociedad que consiste en suprimir la guerra entre los hombres, subordinando la ley física del más fuerte a una ley más elevada.

El malestar que sufrimos testifica una alarmante miseria moral. Nuestra fe se ha perturbado, la tradición ha perdido su imperio, el juicio individual se ha emancipado del juicio colectivo. Hay que acabar con la anemia, contener los egoísmos individuales, mantener el sentimiento de solidaridad, impedir la aplicación brutal de la ley del más fuerte. En resumen, "nuestro primer deber consiste actualmente en construirnos una moral".

Y he aquí que aparece de golpe la función de la moral: "si la anemia es un mal, es ante todo porque la sociedad sufre, no pudiendo dejar de lado para vivir, la cohesión y la regularidad". Una reglamentación moral o jurídica expresa esencialmente necesidades sociales.

"La característica de las reglas morales, dirá Dürkheim, terminando su estudio sobre la *División del trabajo*, consiste en que enuncian las condiciones fundamentales de la solidaridad social. El derecho y la moral, son el conjunto de vínculos que nos unen los unos a los otros y a la sociedad, que hacen de la masa y de los individuos un agregado uno y coherente. Es moral todo lo que es fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al hombre a contar con lo ajeno, a reglamentar sus movimientos sobre algo diverso de los impulsos de su egoísmo. La moralidad tiene como función esencial hacer del individuo la parte integrante de un todo. La sociedad es, por lo tanto, la condición necesaria de la moral. No es una simple yuxtaposición de individuos

que aportan al entrar una moralidad intrínseca; pero el hombre no es un ser moral sino porque vive en sociedad, pues la moral consiste en ser solidario de un grupo. Hágase desaparecer todo vida social y la vida moral desaparece de golpe, sin tener objeto donde asirse. En cuanto a lo que se llama "moral individual", si se entiende por esto un conjunto de deberes cuyo sujeto y objeto sería a la vez el individuo, que no lo vincularían más que a él mismo, y que, por consiguiente, subsistirían entonces aunque estuviera solo, es una concepción abstracta que no corresponde a nada en la realidad (8). Los deberes del individuo para consigo mismo son, en realidad, deberes para con la sociedad; corresponden a ciertos sentimientos colectivos que no nos es más permitido ofender cuando el ofendido y el ofensor son una sola y única persona que cuando son dos seres distintos".

Dürkheim presenta esta conclusión como desprendiéndose del examen de los hechos, observados en su libro sobre la *División del trabajo.*

En realidad, preexistía en él en el estado de sentimiento o de opinión. Hojead todos sus primeros escritos, y leeréis: "La moral no es nada si no es una disciplina social. Lo que ella expresa, son las condiciones de existencia de las sociedades. La solidaridad es la condición misma de la vida social. El derecho y la moral tienen por objeto asegurar el equilibrio de la sociedad (9). Sin querer disertar sobre las bases últimas de la ética, nos parece incontesta-

(8) De la misma manera la "moral religiosa", si se la refiere a *la definición* que Dürkheim da de los fenómenos religiosos: "Lo que caracteriza tanto las creencias como las prácticas religiosas es que son obligatorias. Ahora bien, todo lo que es obligatorio es de origen social. Por lo tanto, la sociedad es la que prescribe al fiel los dogmas que debe creer y los ritos que debe observar; y, si es así, es por que los ritos y los dogmas son obra suya. Las fuerzas ante las cuales se inclina el creyente son fuerzas sociales. Cosas sagradas son aquellas cuya representación la ha elaborado la misma sociedad".

(9) Los estudios de ciencia social.



ble que, en la realidad, la función práctica de la moral consiste en hacer posible la sociedad, en hacer vivir a los hombres juntos sin demasiados choques y conflictos, en salvaguardar en una palabra los grandes intereses colectivos" (10).

En la *División del trabajo* existe por otra parte, el afán por demostrar una tesis preconcebida: se trata menos de investigar cuál es, de hecho, la función de la división del trabajo que de establecer cuál debe ser y en cuáles condiciones debería ejercerse normalmente esta función. Pone como principio que la sociedad tiene necesidad de orden, de armonía, de solidaridad. Constata que la solidaridad, debida a la comunidad de creencias, disminuye progresivamente, y concluye: "Por lo tanto es necesario, o que la vida social propiamente dicha disminuya, o que otra solidaridad venga poco a poco a sustituirse a la que se va. Hay que escoger. El progreso social no consiste en una disolución continua. Por lo tanto, es necesario que haya otro vínculo que mantenga la unidad social; ahora bien, no puede haber otro que el que deriva de la división del trabajo". Sin embargo, de hecho, en nuestras grandes sociedades modernas, la división del trabajo no asegura la solidaridad social. "Caso patológico, dice Dürkheim, lo que es, no es lo que debería ser".

Pero lo que es, interesa sólo al sociólogo. Lo que debería ser, concierne al moralista...

Dürkheim es a la vez sociólogo y moralista. Como sociólogo, formula las reglas del método científico que reprocha a los filósofos olvidar en la investigación de las funciones de la moral. Como moralista, procede como ellos. La unión de los dos puntos de vista en un mismo libro produce una impresión de confusión. Era necesario por esto separarlos.

3. — "Hay que decir de donde la moral saca su fuer-

(10) La ciencia positiva de la moral en Alemania.

za obligatoria y en nombre de quien manda", escribe Dürkheim. El, y también Lévy-Brühl, piensan poder dar a la cuestión una respuesta sociológica.

No podemos, según Dürkheim, obligarnos a nosotros mismos; todo mandamiento supone un constreñimiento por lo menos eventual, y por consiguiente una potencia superior a nosotros y capaz de obligarnos. ¿Qué es por otra parte una deuda en la cual nosotros seríamos a la vez deudores y acreedores?

No es más, nota Lévy-Brühl, que por una convicción teórica o un sistema de ideas que la prescripción moral tiene su autoridad. Las cosas que hay que hacer o no hacer, nuestros deberes y nuestros derechos, no dependen de la teoría moral a la cual puede conducirnos la reflexión (11).

Las religiones, y a su vez, muchos filósofos, consideran la moral como no pudiendo tener toda su realidad sino en Dios; Kant postula a Dios porque, sin esta hipótesis, el deber está sin punto de apoyo. La ciencia, dice Dürkheim, no podría detenerse en esta concepción de la cual no tiene siquiera qué conocer; las causas segundas son las únicas de las que tiene que ocuparse. Por otra parte, no ve en la divinidad sino "la sociedad transfigurada y concebida simbólicamente".

Si se descarta a Dios, no queda otra alternativa que la de dejar la moral inexplicada o hacer "un sistema de estados colectivos". O proviene de algo existente en el mundo de la experiencia, o proviene de la sociedad.

Esta es la hipótesis en la cual se detienen o que por lo menos sugieren Dürkheim y Lévy-Brühl: "Nuestras obligaciones, escribe este último, nos son impuestas por la presión social. Las reglas morales pasan de una generación a otra, celosamente conservadas por el espíritu de tradición y por el instinto de conservación social. Sentimiento del deber, de la responsabilidad, horror del crimen, amor del bien, respeto de la justicia, todos estos sentimientos ponen

(11) Ver más arriba, pág. 2.



su fuerza en las creencias y en las representaciones colectivas que son comunes a todo el grupo".

"La sociedad, dice por su parte Dürkheim, es una autoridad moral, que, comunicándose a ciertos preceptos de conducta que le son particularmente afectos, les confiere un carácter obligatorio. La sociedad tiene en ella todo lo que es necesario para comunicar a ciertas reglas de conducta el carácter imperativo, distintivo de la obligación moral. Nos manda porque es exterior y superior a nosotros; la distancia moral que existe entre ella y nosotros, hace de ella una autoridad ante la cual se inclina nuestra voluntad".

Dar cuenta de la obligación moral, ensayarla por lo menos, es la única misión del sociólogo que, dedicado a la ciencia pura, busca únicamente la causa de lo que es y se desinteresa de lo que debe ser. Pero aquí todavía el moralista que se acerca en Dürkheim al sociólogo, se conmueve y pregunta: ¿Cómo llevar al individuo a someterse con gusto a la presión social?"

No se ilusiona. El individuo es en general "de una moralidad muy mediocre". El niño que entra en la vida, es un ser "egoísta y asocial". Nosotros no estamos naturalmente inclinados a molestarnos y a constreñirnos, a consagrarnos, a respetar una disciplina moral.

El altruísmo es sin embargo la base fundamental de nuestra vida social: los hombres no pueden vivir juntos sin hacer mutuamente sacrificios.

Luego, la sociedad tiene sus necesidades que no son las nuestras; los fines colectivos, por definición, están fuera del círculo de nuestros intereses privados; por consiguiente, los actos que nos son mandados para obtenerlos no lo son según la inclinación de nuestra naturaleza individual, sino que más bien la violentan.

¿Por qué, entonces, se preguntan los hombres, estas reglas de moral, estos preceptos del derecho que nos atan a toda suerte de sacrificios, estos dogmas que nos estorban? ¿Por qué sobre todo el sufrimiento?

"Para el fiel firmemente unido a su fe, el problema no existe. El cristiano ofrece lo que es y lo que hace a su Dios, y llega aun a amar y a buscar el dolor para acercarse a su divino modelo".

Pero si la sociedad no tiene como origen y como fin sino la sociedad, entonces, ¿por qué someterse?

La cuestión se presenta varias veces en la pluma de Dürkheim y le preocupa manifiestamente.

En primer lugar, dice que hay que resignarse: "Si se piensa que las ideas morales son justificables por la dialéctica, es por ellas; nada será fácil como probar que son absurdas. Nuestras creencias morales son el producto de una larga evolución. Demasiado a menudo no nos damos cuenta de las causas que las explican. Sin embargo debemos someternos con respeto, porque sabemos que la humanidad después de tanta pena y trabajo, no ha encontrado nada mejor" (12).

Después recurre al interés: "¿Por qué hacer de la sociedad un bien de precio tan elevado? En parte porque es útil a nuestros intereses, pero sobre todo porque es el único *milieu* donde se pueden satisfacer nuestras aficiones sociales" (13).

Finalmente busca, exaltando siempre más y más la sociedad, hacer nacer para ella un sentimiento análogo a aquel que el creyente tiene para con Dios. El individuo debe "adquirir conciencia del estado de dependencia en que se encuentra con respecto a la sociedad; debe habituarse a estimarse en su justo valor, es decir, a no considerarse sino como parte de un todo" (14). La meditación le hará comprender "cómo el ser social es más rico, más complejo y más durable que el ser individual", y por lo tanto, le revelará "las razones inteligibles de la subordinación que

(12) La ciencia positiva de la moral en Alemania.
(13) La ciencia po sitiva de la moral en Alemania.
(14) De la división del trabajo social.



se le exige" (15). Es verdad que "el desinterés no tiene sentido si el sujeto, al cual nos subordinamos, tiene un valor más elevado que nosotros, simples individuos ¿Pero la sociedad no es para las conciencias individuales, un objetivo trascendente? Es una gran persona moral. Es la que ha hecho la civilización; de ella proviene todo lo que cuenta ante nuestros ojos, y nos supera totalmente, pues de estas riquezas intelectuales y morales cuyo depósito tiene, sólo algunas partículas llegan hasta cada uno de nosotros. Mientras más compleja se hace la civilización, más siente el individuo la sociedad como trascendente con relación a él. Al mismo tiempo que es trascendente con relación a nosotros, la sociedad nos es inmanente. Ella es lo que somos nosotros mismos, en un sentido, pues el hombre no es un hombre sino en la medida en que es civilizado. Lo que hace de nosotros un ser verdaderamente humano, es que llegamos a asimilarnos este conjunto de ideas, de sentimientos, de creencias, de preceptos de conducta que se llaman civilización" (16).

Lo que estas consideraciones podrían tener de valor persuasivo, ¿no está comprometido por la crítica, hecha por el mismo Dürkheim, de la moral de la solidaridad? No basta recalcar que, en la realidad, el hombre no se pertenece totalmente para tener el derecho de concluir que no debe pertenecerse totalmente. Sin duda somos solidarios con nuestros vecinos, con nuestros antepasados, con nuestro pasado; muchas de nuestras creencias, de nuestros sentimientos, de nuestros actos no son nuestros, sino que nos vienen de afuera. Pero ¿dónde está la prueba de que esta dependencia sea un bien? ¿Qué es lo que constituye el valor moral? ¿Por qué no sería, por el contrario, un yugo del que debemos tratar de desembarazarnos, y el deber no consistiría en una completa liberación? La empresa es irrealizable.

(15) Las reglas del método sociológico.
(16) La determinación del hecho moral.

Habría todavía que tentarla. Porque la sociedad es talvez inevitable, no se sigue que sea moral..." ([17]).

## 2. *El arte moral.*

La ciencia de las costumbres, en el pensamiento de sus promotores, tiene una meta: debe servir para constituir un arte moral. "Desearíamos, dice Dürkheim, que nuestras investigaciones no insumieran una hora de sufrimiento si no debieran tener más que un interés especulativo". Se estudia la realidad moral a fin de poder actuar más tarde de una manera metódica y racional sobre los fenómenos cuyas leyes habrá descubierto la ciencia.

Sin embargo, el conocimiento de la realidad no es la única condición de la intervención del hombre.

Para obrar, hay que saber, poder y querer.

Dürkheim y Lévy-Brühl insisten sobre todo en la primera condición que será llenada a medida que la ciencia de las costumbres se perfeccionará.

Suponen la existencia de la segunda, y no aprecian de la misma manera la importancia de la tercera.

1. — La ciencia positiva de los fenómenos sociales no ha todavía, según se dice, "salido del período incoativo". Por consiguiente, y también se reconoce, no es posible formarse una idea precisa de lo que podrán ser sus aplicaciones. Estas serán tal vez nulas durante mucho tiempo y no se ejercerán sino sobre puntos particulares. Pero se cree que serán muy preciosas si las ciencias sociales hacen progresos comparables a los de las ciencias físicas. Se espera, por ejemplo, que cuando conoceremos de una manera positiva las condiciones fisiológicas, psicológicas y sociales de las diferentes clases de delitos y de crímenes, esta ciencia conducirá a la constitución de una higiene social que permita prescribir a cada sociedad su régimen.

(17) División del trabajo social. Introducción.



A veces la ciencia de las costumbres nos aconsejará su abstención. Haciéndonos conocer mejor la íntima solidaridad de las series sociales, nos dará un sentimiento muy vivo de la dificultad, de los peligros y a menudo de la inutilidad de una intervención: "No es cierto que toda sociedad sea mejorable".

Esperando los progresos de la ciencia, ¿qué hacer en los casos dudosos? Es necesario entonces "decidirse por el partido que, en el estado actual de nuestros conocimientos, parece ser el más razonable".

Un servicio de orden general que hará todavía la ciencia de la moral, es que "nos comunicará un espíritu sabiamente conservador". Cuando las leyes que rigen los fenómenos se hayan hecho familiares a los espíritus, será imposible representarse como deseable lo que se sabe que es impracticable. Esto estará constituído por ensueños y por utopías sociales.

2. — Armado con la ciencia, el hombre podrá actuar sobre la realidad y eventualmente corregirla. Sorprenderá, tal vez, que se le reconozca esta potencia. Mientras estuvo en cuestión probar que una ciencia de los hechos sociales es posible, porque estos hechos están regidos por leyes necesarias y constantes, se ha representado el individuo como sufriendo pasivamente la acción de las grandes fuerzas oscuras que juegan en el seno de la colectividad. En los tiempos presentes cuando se trata de mostrar la posibilidad de un arte moral, se admite, implícitamente y sin dificultad, que el hombre es capaz de jugar un papel activo y que es a veces considerable. ¿Dürkheim no piensa dedicarse resueltamente al trabajo para restaurar en nuestros grandes Estados modernos el régimen corporativo, adaptándolo a la estructura y a las necesidades de nuestras sociedades actuales? "De que todo se hace según leyes, dice simplemente, no se sigue que no tengamos nada que hacer".

3. — Pero, ¿qué es lo que debemos hacer y querer?

¿Puede indicarnos la ciencia en qué sentido debemos "mejorar" la realidad moral?

Parece que, según Lévy-Brühl, la única función de la sociología consiste en analizar la realidad dada; la ciencia de las costumbres, por definición, no está en estado de demostrar que tal fin es preferible a tal otro, desde el punto de vista del individuo y desde el punto de vista de la sociedad; no puede sino enseñarnos a discernir lo que es posible de lo que no lo es. Si se le pregunta qué es lo que entiende entonces por "mejoramiento" de la realidad social, responde: "El sociólogo sin que sea necesario invocar un ideal, puede constatar perfectamente tal o cual "imperfección", mostrando por ejemplo, que tal creencia o tal institución son anticuadas, fuera de uso y verdaderos impedimentos para la vida social".

El sentimiento de Dürkheim es totalmente diverso.

"Creo en la ciencia, dice. Esto no significa reducirla a no ser más que una diversión intelectual, buena a lo más para señalarnos lo que es posible e imposible, pero incapaz de servir para la reglamentación positiva de la conducta. Si no tiene otra utilidad práctica, no vale la pena que cueste...

"Puede ayudarnos para encontrar el sentido en el cual debemos orientar nuestra conducta, para determinar el ideal hacia el cual tendemos confusamente... Hay un estado de salud moral que sólo la ciencia puede determinar con competencia".

Y más aún: "Se dice que la ciencia no nos enseñaría nada sobre lo que debemos querer; que explica los hechos, pero no los juzga; que el bien y el mal no existen ante sus ojos; que puede decirnos cómo las causas producen sus efectos, y no cuáles fines deben ser perseguidos. Para saber lo que es deseable, habría que recurrir a las sugestiones de lo inconsciente. Pero entonces, la ciencia se encuentra destituída de toda eficacia práctica, y por consiguiente, sin mucha razón de ser; ¿para qué trabajar por conocer lo real, si el conocimiento que adquirimos no puede servirnos en la vida?".

A los problemas ya indicados como sacados de la sociología moral, Dürkheim añade uno nuevo: la determinación del bien y del mal, o como se expresa, de lo "normal" y de lo "patológico". Sin añadir un valor definitivo (18), ha indicado, en su *Método sociológico*, las reglas relativas a la distinción de lo normal y de lo patológico.

Plantea en principio que tanto "para las sociedades como para los individuos, la salud es buena y deseable; la enfermedad es una cosa mala y que debe ser evitada".

Siendo esto así, si se encuentra un criterio objetivo, inherente a los mismos hechos, que permite distinguir científicamente la salud de la enfermedad en los diversos órdenes de fenómenos sociales, la ciencia estará en estado de aclarar la práctica, permaneciendo fiel a su propio método.

Este criterio es, ante todo, el grado de generalidad de los hechos. Son normales los hechos que son generales en toda la extensión de una especie. Son patológicos, los que son excepcionales en el tiempo o en el espacio.

Pero hay que observar, que las condiciones de la salud y de la enfermedad no pueden ser definidas *in abstracto* y de una manera absoluta. Estas varían en primer lugar de un tipo social a otro, no siendo las mismas para todos indistintamente. Luego varían para un solo y único tipo si éste cambia; hay que tener en cuenta sobre todo las variaciones que tienen en la época de la sociedad considerada (19).

Por consiguiente: "Un hecho social es normal para un tipo social, considerado en una fase determinada de su desarrollo, cuando se produce en la medida de las socieda-

(18) "La orientación general de nuestro método no depende de los procedimientos que se prefiere emplear, sea para clasificar los tipos sociales, sea para distinguir lo normal de lo patológico".

(19) "Así, durante la infancia de nuestras sociedades europeas, ciertas reglas restrictivas de la libertad de pensar, que eran normales, han perdido este carácter a una edad más avanzada".

des de esta especie, consideradas en la fase correspondiente de su evolución; es patológico en el caso contrario".

Una vez que ha sido establecida la generalidad de un hecho por medio de la observación, se puede tratar de explicarlo.

La explicación consistirá muy a menudo en hacer ver que el fenómeno es útil para el organismo, o que está necesariamente implicado en la naturaleza del ser.

Esta verificación es a veces necesaria, comprendiendo en caso de crisis toda una especie por ejemplo, cuando la conciencia moral de las naciones no está todavía adaptada a los cambios que se han producido en el *milieu* y que repartida entre el pasado que la retiene y las necesidades del presente, titubea en detenerse. Entonces se ve aparecer reglas de conducta cuyo carácter moral es indeciso, porque están a punto de adquirirlo o de perderlo, sin haberlo ni adquirido ni perdido definitivamente. El caso se presenta tanto más a menudo en la vida social que está perpetuamente en vía de trasformación. No podemos entonces determinar las nuevas condiciones del estado de salud sino en función de las antiguas, pues no tenemos otro punto de referencia. Para saber si tal precepto tiene un valor moral, hay que compararlo con otros cuya moralidad intrínseca está establecida. Si juega el mismo papel, si sirve a los mismos fines; si, por otra parte, resulta de las causas de las cuales resultan igualmente otros hechos morales, si por consiguiente estos últimos lo implican hasta el punto de no poder existir si no existe al mismo tiempo, se tiene el derecho de concluir de esta identidad funcional y de esta solidaridad que debe ser querido por el mismo título y de la misma manera que las otras reglas obligatorias de conducta, por consiguiente que es moral ([20]).

(20) Es el procedimiento empleado por Dürkheim en *La division du travail social*: "La división del trabajo se desarrolla. ¡Hay que adaptarse o resistir? No todos están de acuerdo. Busquemos en primer lugar, cuál es la función de la división del trabajo; entonces veremos si la necesidad social a la que responde es de la misma naturaleza que aquellas a las cuales, responden otras reglas de conducta cuyo carácter moral no es discutido. Comte opinaba que tenía por función integrar el cuerpo social. Si esta hipótesis estuviera demostrada, la división del trabajo sería una condición de la existencia de nuestras sociedades y tendría un carácter moral, pues las necesidades de orden, armonía y solidaridad social son generalmente consideradas como seres morales".



Esta teoría de Dürkheim sobre lo normal y lo patológico crea entre él y aquéllos que se llaman sus discípulos, divergencias de opiniones que hay que señalar.

Para Lévy-Brühl, nuestra moral es "precisamente tan buena y tan mala como puede ser".

Dürkheim dice, por el contrario, que "la conciencia moral de las sociedades está expuesta a equivocarse. Puede sancionar reglas de conducta que no son por sí mismas morales, y por el contrario, dejar sin sanción reglas que deberían ser sancionadas. Ahora bien, es un hecho de patología moral que una regla presente indebidamente el carácter de obligación o sea indebidamente privada". Y hemos visto que en el curso de sus exploraciones sociológicas, nota toda una serie de casos patológicos.

Para Bayet, el arte moral debe adaptar las instituciones a las ideas del ambiente. La organización actual de la familia, por ejemplo, no está más en armonía con el medio social. Las leyes que distinguen la familia legítima de la familia natural, que regulan el divorcio, repugnan hoy a la mayoría de las conciencias. Todo lo que se puede pedir al arte moral, es la fórmula de los cambios que responden a los sentimientos de la colectividad; es la institución del divorcio con el consentimiento de uno solo; es la modificación del régimen impuesto a los hijos naturales, preludio de la desaparición definitiva de toda distinción fundada en el nacimiento.

Para Dürkheim, el matrimonio es una reglamentación de las relaciones de los sexos; esta reglamentacin de la vida pasional es indispensable. El divorcio, que lo debilita, se

ha convertido en nuestros días, en una causa activa suicidógena. "El único medio de disminuir el número de suicidios debidos a la anemia conyugal consiste en hacer el matrimonio indisoluble".

De todo esto resulta que Dürkheim, en definitiva, tiene también su sistema de moral y aun su plan de reforma social. No los ha expuesto *ex professo*, como su *Método sociológico*, pero los elementos están dispersos en sus publicaciones; basta agruparlos.

Suponiendo que el hombre quiera vivir, éste es su postulado inicial, no puede vivir sino en sociedad. Pero la misma vida social no es posible si los hombres no conforman su conducta a ciertas reglas. Estas reglas constituyen la moral. La función esencial de la moral consiste en asegurar el orden, mantener la paz, hacer reinar la justicia, realizar la armonía, mantener la solidaridad: estas necesidades son de todos los tiempos. Pero la moral tiene, en cada tipo social, una fisonomía particular que toma del ambiente social y que evoluciona con este ambiente.

La sociedad, que elabora las reglas de conducta, debe imponer el respeto a sus miembros, porque son una condición de su existencia, y los individuos deben observarlos, porque la sociedad es una condición de su existencia. Sin embargo, no importa cuál coacción social no tiene derecho a su respeto, sino sólo aquella que es normal.

Actualmente las grandes sociedades europeas tienen que construirse una moral. La libertad, que han dejado desarrollar ilimitadamente, es perniciosa. Es necesario que las pasiones sean refrenadas. La armonía social no se produce automáticamente por el solo hecho de que cada uno persigue sus propios intereses; la solidaridad no es espontánea. La vida moral, individual y colectiva, debe ser reglamentada. El Estado es incapaz. La Iglesia y la familia se han hecho impotentes. Hay que crear el órgano que elaborará el nuevo derecho. Este será la "corporación" que, constituyendo la base de nuestra organización política, tendrá como misión hacer cesar la anemia moral y jurídica.



## CAPITULO IV

## LA GENESIS DEL SISTEMA DE DURKHEIM [1]

"La sociología, escribía Dürkheim el año 1900, ha nacido en Francia, en el curso del siglo diecinueve; ha permanecido, añadía, una ciencia esencialmente francesa".

Y en un rápida visión de la historia de la sociología, ponía tres nombres representativos: Comte, el fundador; Espinas, el restaurador; Dürkheim, el representante actual [2].

Esta afirmación de Dürkheim concerniente al origen y carácter "franceses" de la sociología es parcialmente exacta. Y el que investiga, como vamos nosotros a hacerlo, la

(1) BIBLIOGRAFÍA. — A. COMTE: Cours de philosophie positive, 6 volúmenes. París, 1830-1842. — A. ESPINAS: Des sociétés animales 2e. édition. París, 1878. — Les études sociologiques en France (Revue philosophique, t. XIII et XIV. París, 1882. — Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie (Revue philosophique, t. LI). París, 1901. — A. FOUILLÉE: La science sociale contemporaine 2e. édition. París, 1885. — E. RENAN: La réforme intellectuelle et morale. París, 1871. — A. SCHAEFFLE: Bau und Leben des sozialen Körpers, 2e. édition, 4 volúmenes. Tübingen, 1881. — G. SCHMOLLER: Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft, 1875. Reimpreso en Ueber einige Grundfragen der Sozialpolitik und der Vollswirtschaftslehre, 2e. édition, Leipzig, 1904. — G. SIMMEL: Einleitung in die Moralwissenschaft, 2 vol. Stuttgart und Berlin, 1904 (Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892). — A. WAGNER: Grundlegung der politischen Oekonomie, 3e. édition, Leipzig, 1892. — WUNDT: Ethik, 3e. éd., 2 volúmenes, Stuttgart 1903. La primera edición es de 1886.

(2) La Sociologie en France au XIXe siècle.

génesis de las ideas de Dürkheim, no puede dejar de mencionar a Comte y a Espinas.

Si bien es excesivo decir que Dürkheim es "el verdadero sucesor de Augusto Comte" (3), no se puede negar que Augusto Comte, es con respecto a él, no sólo un precursor, sino también un inspirador.

Dürkheim tiene de él algo más que su mentalidad positivista, con su desdén para la metafísica y su pretensión de "buscar las solas leyes de los fenómenos" con exclusión del estudio de las "causas primeras y finales".

En particular, le debe, la idea misma de una "física social" —la noción de la interdependencia de los fenómenos sociales— la concepción de un nuevo arte político basado sobre la ciencia.

"Los fenómenos sociales —decía Comte— (4) no son indefinida y arbitrariamente modificables por el legislador; están sujetos a verdaderas leyes naturales (5), por consiguiente, son tan susceptibles de previsión científica como cualesquiera otros fenómenos.

Esto era afirmar la posibilidad de una ciencia, de una "física social", decía Comte.

Los fenómenos, objeto de la física social, forman un sistema unido y coherente, lo que Comte llamaba un "consensus". "Las diversas partes del sistema social ejercen continuamente las unas sobre las otras acciones y relaciones mutuas" (Curso, t. IV, p. 324); así, por ejemplo, "cada uno de los modos fundamentales de la existencia social fija un determinado sistema de costumbres correlativas, cuya fisonomía común se encuentra en todos los individuos" (p. 398). Siendo esto así, "cada uno de los numerosos elementos sociales, al dejar de ser considerado de una manera absoluta e independiente, debe ser siempre concebido como relativo a todos los demás" (p. 325). El sociólogo en sus investigaciones científicas, el moralista en sus juicios de valor, el hombre de estado en sus proyectos de reforma social, todos deben tener en cuenta el "consensus". "Dado que los fenómenos sociales están tan profundamente relacionados, su estudio no podrá ser separado; de donde resulta para el sabio la obligación de considerar siempre simultáneamente los diversos aspectos sociales" (p. 352). El moralista por su parte "considerará siempre el estado social tan perfecto en cada época como lo quería la edad correspondiente de la humanidad, combinado con el conjunto de la situación" (p. 387 y 389). En fin, el reformador se persuadirá de "la vanidad de la investigación del mejor gobierno, hecha abstracción de todo estado social determinado" (p. 309); comprenderá que hay "solidaridad entre el sistema de los poderes y de las instituciones políticas y el estado correspondiente" (p. 335).

¿Para qué debe servir la física social? Para formar un arte racional. "La física social no nos reduce a la simple observación pasiva de los acontecimientos humanos, sin ninguna poderosa intervención continua" (p. 405). "Los fenómenos sociales son modificables. Sin embargo, las modificaciones siempre quedan radicalmente subordinadas a las leyes fundamentales, ya estáticas, ya dinámicas, que reglamentan la armonía constante de los diversos elementos sociales y la filiación continua de sus sucesivas variaciones" (p. 394) (6). Pero, gracias a los progresos de la sociología, "el arte político tomará un carácter juiciosamente sistemático, dejando de ser dirigido según principios arbitrarios temperados por nociones empíricas" (p. 405).

En resumen, según Comte, "sin admirar ni maldecir los hechos políticos, y viendo en ellos simples objetos de observación, la física social considera cada fenómeno desde

(3) BAYET: La morale scientifique, pág. 106.

(4) A. COMTE: Cours de philosophie positive, 48e. leçon; tome IX, pp. 306 ss.

(5) "Existen, escribía Comte en 1842, leyes tan determinadas para el desarrollo de la especie humana como para la caída de una piedra". Lettres d'Auguste Comte à M. Valat, pág. 138. París, 1870.

(6) Cfr. A. COMTE: Système de politique positive, t. II, pág. 427, París, 1852.

el doble punto de vista de su armonía con los fenómenos coexistentes y de su encadenamiento con el estado anterior y el estado posterior del desarrollo humano; se esfuerza por descubrir las relaciones que unen a todos los hechos sociales entre sí; cree que todos quedan explicados cuando ha podido relacionarlos, sea con el conjunto de la situación correspondiente, sea con el conjunto del movimiento precedente, descartando siempre toda vana e inaccesible investigación de la naturaleza íntima de los fenómenos. Conduciendo con la precisión que exige la complicación de los fenómenos, a la previsión de los acontecimientos, la ciencia política proporciona al arte político no sólo la determinación de las tendencias espontáneas que ésta debe secundar, sino también la indicación de los medios que puede aplicar, de manera de evitar toda acción nula, efímera o peligrosa'' (p. 408).

El libro de Lévy-Brühl (7) —intérprete autorizado de Dürkheim— ¿qué otra cosa es sino una ampliación de algunas de estas ideas de Comte?

La influencia de Espinas ha sido menor que la de Comte. Dürkheim le ha tomado sólo un punto particular: a saber, que la realidad social es de orden psíquico y que el objeto de la sociología consiste en buscar cómo se forman y se combinan las representaciones colectivas.

Cuando Dürkheim enuncia como verdad adquirida que ''la vida social entera está formada por representaciones'', uno se pregunta en qué observaciones personales se funda esta afirmación. En realidad esto no es sino la conclusión, copiada tal cual por Dürkheim, del estudio de Espinas sobre las sociedades animales.

''Una sociedad es, según Espinas, una consciencia viviente o un organismo de ideas. En todas las partes donde nace una sociedad, hay un comercio de representaciones... Los pensamientos de los hombres pueden ponerse de acuer-

(7) La morale et la science des moeurs.



do, de manera de formar un consensus nuevo, un organismo de ideas y de voliciones que es la conciencia social'' (8).

Hasta aquí, y reserva hecha de su derivación más remota, la sociología de Dürkheim es de fuente francesa.

Pero lo que Dürkheim no tiene ni de Augusto Comte ni de Espinas, es su concepción del objeto —de la organización— del método de la ciencia social. Sobre estos tres puntos, profesa, personalmente, ideas que le han dado en Francia reputación de originalidad científica y la calidad de jefe de escuela.

Las sociedades, objeto de la sociología, deben ante todo, —éste es su gran principio— ser consideradas como realidades ''sui generis'' y no como simples sumas de individuos.

En segundo lugar, para estudiar los fenómenos cuyo substratum es la realidad social, no es ni necesario ni posible crear una ciencia nueva. Basta, y es indispensable, que las disciplinas particulares existentes se inspiren en un método único.

Este método, en fin, debe ser sociológico y mecanicista, y no psicológico y finalista.

Todas estas afirmaciones, que resumimos aquí de nuevo después de haberlas expuesto más arriba, pasan en Francia como propias de Dürkheim.

Sin embargo son de origen alemán.

Wagner y Schomoller con Schaeffle han proporcionado a Dürkheim su postulado fundamental del realismo social.

Su manera de comprender la sociología como un método en el que se deben inspirar las ciencias particulares —aunque ha de hacerse después la síntesis de las conclusiones parciales— es de Schaeffle.

En fin, bajo la influencia de Wundt, ha dado prefe-

(8) Les sociétés animales, pág. 529. — Les études sociologiques en France, (Rev. philos., t. XIV, pág. 346. — Être ou ne pas être, Rev. phil., t. LI, pág. 466).

rencia a la explicación sociológica y mecanista sobre la explicación psicológica y finalista.

¿De dónde viene esta invasión o más bien esta importación alemana? Tal vez es un resultado de la guerra de 1870. Al día siguiente de la paz de Frankfurt, algunos franceses dirigieron su mirada hacia Alemania para preguntarle la causa de su superioridad. "Está en el orden intelectual, respondió una voz. La victoria de Alemania ha sido la victoria de la ciencia. Después de Jena, la Universidad de Berlín fué el centro de la regeneración de Alemania. Si queremos levantarnos de nuestros desastres, imitemos la conducta de Prusia. La inteligencia francesa se ha debilitado; es necesario fortificarla. Nuestro sistema de instrucción, sobre todo en la enseñanza superior, tiene necesidad de reformas radicales" (9).

Y jóvenes franceses se fueron al país del vencedor para estudiar la organización de las Universidades y seguir los cursos. Es interesante leer en las revistas de la época los informes de sus impresiones y de sus descubrimientos. Cuando le tocó su turno, hacia el año 1886, Dürkheim siguió la corriente. Uno de sus primeros escritos es el relato de su estada en Alemania (10). Esta permanencia fué decisiva para su porvenir científico.

En la escuela de los socialistas de la cátedra, de Wagner sobre todo y de Schaeffle, estudió desde un punto de vista desconocido en Francia, la economía política, la *Volkswirtschaftslehre.*

La ciencia económica, enseñaban estos maestros, no tiene solamente por objeto describir cómo individuos abstractos, movidos por la necesidad y solicitados por el interés, producen, cambian y consumen la riqueza. En el vasto mundo no hay sólo individuos. La humanidad está formada por pueblos diversos. Cada uno de ellos constituye una

(9) E. RENAN: La réforme intellectuelle et morale. Préface, pág. X, pp. 55, 61 64.

(10) La philosophie dans les Universités allemandes.



gran individualidad, tiene su fisonomía y su carácter. La comunidad de origen y de territorio, de gobierno, de lengua, de tradiciones, de costumbres, de derecho, de religión, de ideas, de sentimientos, hace de un pueblo una realidad viviente, un todo orgánico.

La nación tiene como tal una actividad económica y cada una tiene la suya propia. Su sistema económico, tan real como la nación misma, forma el objeto de la *Volkswirtschaftslehre* (11).

Esta concepción de la nación, realidad viviente, substratum de fenómenos propios, ya la había encontrado Dürkheim explanada y generalizada en Schaeffle (12).

Una sociedad, nación, corporación, familia, es, según Schaeffle, cosa distinta de una suma de individuos; es un todo que tiene existencia y actividad distintas de las de sus elementos. No es un organismo en sentido biológico, sino una individualidad superior. Existe incontestablemente una conciencia colectiva sobre la cual se regulan las conciencias individuales. En toda sociedad se encuentran representaciones, maneras de sentir, aspiraciones comunes. Sin duda, no puede haber una conciencia social si no existen conciencias individuales; pero, sin embargo, la conciencia social es algo realmente diverso.

Dogmas, principios, doctrinas, reglas morales, jurídicas, estéticas, —todo ello producto social—, se imponen a los individuos, que, en su juicio y en sus determinaciones sufren el constreñimiento colectivo (13).

Sin duda, voces aisladas habían dicho en Francia cosas análogas.

Renan, que en una carta célebre reconocía que debía

(11) Cfr. G. SCHMOLLER: Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkwirtschaft, pág. 44,

(12) Dürkheim ha analizado el tomo I del Bau und Leben des socialen Körpers de SCHAEFFLE, en la Revue philosophique, tomo XIX, 1885, pág. 84.

(13) Cfr. A. SCHAEFFLE: Bau und Leben des socialen Körpers, tomo I, págs. I y ss. y págs. 415 y ss.

a Alemania su formación filosófica (14), había escrito: "Un país no es la simple adición de los individuos que lo componen; es un alma, una conciencia, una persona, un resultante viviente" (15).

Y Espinas, muy informado de la literatura sociológica alemana, había hablado como Schaeffle: "Las conciencias sociales deben contarse entre las mayores realidades... La unidad social no subsiste sino por los individuos que la componen, pero éstos toman prestado del todo, en gran parte, lo que tienen de realidad. En efecto, cambiando los individuos, el todo permanece. El individuo es, pues, más bien la obra que el autor de la sociedad; la acción colectiva pesa sobre él (16)". "La sociedad es una cosa concreta, viviente... Para que un sujeto consciente, una personalidad psíquica nazca en una sociedad y haga de ella un individuo nuevo, es necesario que muchas consciencias de hombres entren las unas en las otras" (17).

Pero Fouillée había atacado vigorosamente esta tesis de Espinas y había sostenido "que no hay derecho para decir que una sociedad es psicológicamente un gran individuo con existencia propia. La realidad de la conciencia social, afirma, no está a nuestro alcance: no encontramos ante nosotros más que conciencias individuales. Las teorías místicas que personifican a las sociedades, que admiten un alma de los pueblos, son vacías y falsas. Suponer una fusión de conciencias particulares en una sola gran conciencia colectiva, es una hipótesis aventurada metafísicamente, contradictoria psicológicamente (18)".

¿Impresionó a Dürkheim esta crítica de Fouillée? Lo

(14) "Je dois à l'Allemagne ce à quoi je tiens le plus, ma philosophie". (E. RENAN: Lettre à M. Strauss, en el Journal des Débats del 16 de septiembre de 1870).
(15) E. RENAN: La réforme intellectuelle et morale.
(16) Les sociétés animales, 2ª ed., págs. 540-542.
(17) Les études sociologiques en France, Revue philosophique, t. XIV, pág. 344.
(18) La science sociale contemporaine, págs. 227, 241, 401.



cierto es que analizando, en 1885, el *Grundriss der Sociologie* de Gumplowicz hacía reservas significativas con respecto a la tesis del realismo social y a sus consecuencias. Según Gumplowicz "el hombre no se crea intelectualmente, como no se crea físicamente. Sus pensamientos, su espíritu son el producto del *milieu* social en el que vive y actúa (19)". Dado que no hay en la sociedad más que individuos, observó a este respecto Dürkheim, ellos y sólo ellos son los factores de la vida social... ¿De qué está formado el *milieu* social sino de individuos?... Todo pasa por las conciencias individuales, y de ellas en definitiva todo dimana. El todo no puede cambiar sino en cuanto las partes cambian y en la misma medida (20)".

Solamente después de su estancia en Alemania, cuando la autoridad de Wagner y de Schmoller reforzada por la de Wundt, se unió a la de Schaefelle, Dürkheim se apropia definitivamente del postulado del realismo social y no cesa ya de afirmar que una sociedad es algo distinto de la colección de sus miembros.

Desde ese momento se hacía posible volver a tomar el pensamiento de Comte, crear una ciencia social positiva y asegurarle la autonomía. Pues lo que faltaba a la sociología, era un objeto bien determinado.

Comte se había tomado el trabajo de investigar "la evolución fundamental de la humanidad"; su física social "representa la masa de la especie humana, actual, pasada, futura, como constituyendo una inmensa y eterna unidad social (21)".

Pero Spencer había desacreditado esta concepción negando la realidad de la humanidad; siendo, según él, los

(19) L. GUMPLOWICZ: Grundriss der Sociologie, Viena 1885; pág. 280 de la traducción francesa (Précis de sociologie) publicada en París en 1896.
(20) Revue philosophique, t. XX, pág. 632. París, 1885.
(21) Cours t. IV, pág. 409.

individuos y las naciones las solas realidades, y por consiguiente el verdadero objeto de la sociología (22).

La física social de Comte, construcción caprichosa y pasada de moda, estaba clasificada como un ensayo, interesante pero infructuoso, de la filosofía de la historia.

Lo que continuaba llamándose sociología corría el peligro o de no pasar de ser con Stuart Mill (23) y los que adoptaban su método, una explicación de los hechos colectivos por los datos de la psicología individual, o de convertirse, con Lilienfeld (24) y los organicistas, en un capítulo de la biología.

Las sugestiones alemanas que siguió Dürkheim vinieron oportunamente para impedir que desapareciera la sociología dejándose absorber por una u otra de las ciencias vecinas. Afirmando la existencia distinta y el carácter específico de la realidad social, los alemanes proporcionaban a la sociología un objeto propio. Dürkheim les debe lo que hemos llamado su postulado fundamental del realismo social.

Obtenido este primer resultado, era necesario decidir la forma bajo la cual la Sociología haría su entrada en el mundo.

¿Sería una ciencia general, una disciplina única, completamente por crear, cuya tarea consistiría en escrutar el mundo social en toda su complejidad y hasta en su lejano pasado? Concebida con estas proporciones habría sido una empresa quimérica, condenada a observaciones incompletas y superficiales, a conjeturas aventuradas, a vagas generalizaciones.

Schaeffle había tenido miras menos ambiciosas, pero más prácticas. Rompiendo con Comte que construyó, con materiales insuficientes, una filosofía de la historia inexacta y subjetiva, y con Spencer, que se propuso hacer entrar la evolución social en la evolución universal, Schaeffle recomendaba a los sociólogos ceñirse estrechamente a la realidad social (25). Su estudio, notaba, ya ha comenzado, numerosas ciencias particulares se dividen el campo por explorar. Sin embargo, por falta de un entendimiento previo, estas ciencias están en un estado molesto de aislamiento; se desconocen mutuamente y sobre todo no parecen sospechar que los fenómenos variados que estudian, son en su totalidad actividades y manifestaciones del mismo cuerpo social. La tarea del sociólogo consiste ante todo en hacerles adquirir conciencia de sus estrechas relaciones. Luego irá reuniendo debidamente las conclusiones comunes a estas ciencias particulares (26).

Dürkheim adoptó esta manera de entender la sociología. Para él, como para Schaeffle, la palabra sociología designa solamente el complejo de las ciencias existentes, pero animadas de un mismo espíritu, conscientes de su solidaridad y comunicándose los resultados comunes de sus respectivas investigaciones (27).

Quedaba por determinar el método que deberían adoptar en lo sucesivo las ciencias sociales para desarrollarse en el sentido sociológico.

La gran obra de Schaeffle, fuera del capítulo final consagrado al método, contiene más de una consideración interesante, si no original, sobre la dificultad que presentan la observación y la explicación de los hechos sociales y especialmente la investigación de los antecedentes psíquicos y la determinación de las causas. Las anotaciones del sabio aislado serán siempre, dice, fragmentarias, incompletas, tomadas desde un punto de vista estrecho; su personalidad, con su carácter y sus prejuicios, influirá sobre su interpre-

(22) Cfr. A. Fouillée: La science sociale contemporaine, pág. 68.
(23) Stuart Mill: Logique, livre VI, chap. VII.
(24) P. Lilienfeld: Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft, 5 vol., 1873-1881.



(25) Bau und Leben, t. I, pág. 54.
(26) Cfr. Schaeffle: Bau und Leben, t. I, pág. 52.
(27) Ver On the relation of sociology to the social sciences and to philosophy, y más arriba, págs. 81 y ss.

tación; y a menudo le escaparán los motivos de la conciencia colectiva. Ahí está felizmente la estadística para proporcionarle datos a la vez objetivos y verificables. Utilizará también los datos comprobados de la historia y de la etnografía comparadas; a su tiempo recurrirá prudentemente a las analogías biológicas; en fin escogerá juiciosamente, para separar las causas de los fenómenos, uno de los cuatro métodos conocidos: el de las concordancias, el de las diferencias, el de los residuos o el de las variaciones concomitantes (28).

Sin embargo, las reglas enunciadas por Dürkheim en conformidad con estas indicaciones de Schaeffle no son ni lo que hay de más característico ni lo que él mismo considera como tal en su método. Cuando quiere expresar lo esencial de su método dice que es "sociológico" (29). Esto implica, como hemos visto, dos cosas: la exclusión del factor individual y la negación de todo finalismo en la evolución colectiva. Dürkheim concibe a la sociedad como desarrollándose por un impulso interno, por un movimiento potente de conjunto que arrastra a los individuos, lejos de ser provocado y dirigido por ellos, y que no es consciente ni de su origen ni de su término. Ahora bien, al condenar la interpretación psicológica y teleológica de los fenómenos sociales, Dürkheim se separa de Schaeffle pero para seguir a Wundt.

En efecto, aun concediendo, bajo cierto punto de vista, que el ciudadano ordinario es, en su mentalidad, un producto de la sociedad que lo educa (30), Schaeffle reconoce con Lotze la intervención activa de los individuos en la formación de las representaciones colectivas (31); nota especialmente que los espíritus dirigentes modifican el capi-

(28) SCHAEFFLE: Bau und Leben, t. I, págs. 59 y 124; t. IV, pág. 480; t. IV, pág. 492.
(29) Règles de la méthode, pág. 176. — La sociologie en France, pág. 649.
(30) Bau und Leben, I, pág. 12; pág. 421.
(31) Ibid., págs. 417-419



tal moral de una sociedad, es decir, los preceptos en vigor y las costumbres reinantes (32) y atribuye el origen de las reglas de conducta, admitidas en un grupo, a prácticas individuales que se han ido extendiendo poco a poco por imitación (33).

Sobre este último punto Wundt es de opinión contraria. Rehusa ver en los hábitos o costumbres colectivas, hábitos individuales, imitados, repetidos, generalizados. Según él, el individuo no es el motor de la evolución social. La lengua, los mitos, las costumbres, el derecho no pueden ser creados por el individuo. Las costumbres son prácticas comunes que resultan de representaciones comunes; necesidades colectivas urgentes o prácticas cultuales (34) constituyen su origen; en una palabra, son obra de la comunidad. Los fundadores de religiones y los legisladores de la humanidad no han introducido costumbres nuevas, sino aplicado su influencia a costumbres establecidas. Los hábitos sociales provienen siempre de hábitos preexistentes (35).

Sin duda, Augusto Comte, al profesar el determinismo, casi anulaba la acción de las individualidades geniales sobre los destinos de las sociedades (36); pero es manifiesto que la influencia de Wundt ha sido decisiva en el partido tomado por Dürkheim, de adoptar el método puramente sociológico. Después de haber leído la *Ethik*, cuya publicación hizo sensación, Dürkheim está persuadido de que "los fenómenos colectivos no vienen de las conciencias individuales, sino que son obra de la comunidad; que no parten de los individuos para extenderse en la sociedad, sino que dimanan de la sociedad y se difunden luego en los individuos (37). De donde la regla: "La causa determinante de

(32) Ibid. I, pág. 580.
(33) Ibid., I, pág. 619.
(34) Cfr. Ethik, t. I, pág. 114. — Année sociologique, t. II, prefacio, pág. IV.
(35) Cfr. W. WUNDT: Ethik, 3ª ed., t. I, pág. 131; II, pág. 68.
(36) Cfr. COMTE: Cours, t. IV, pág. 375.
(37) La science positive de la morale en Allemagne, pág. 118.

un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de la conciencia individual ([38]).

Al mismo tiempo que no desconocía el papel del individuo, Schaeffle tampoco negaba la importancia de las causas finales. La marcha de la evolución social, dice, no es mecánica como el movimiento de un reloj; depende de tendencias o motivos que subsisten en la conciencia de los individuos. Los hechos sociales, antes de ser realidad, han tenido una existencia mental, bajo la forma de fines representados a la conciencia; no son el resultado de fuerzas ciegas. Por consiguiente, concluye Schaeffle, la explicación de los hechos sociales debe ser principalmente teleológica ([39]).

Sabemos que no es ése el sentimiento de Dürkheim. Tal vez ya existían sus simpatías por el determinismo; pero al revelarle Wundt la ley de la heterogenia de los fines, seguramente las ha avivado.

Considerad, dice Wundt, una serie de acciones voluntarias. Advertiréis que cada una de ellas da resultados que no han sido ni deseados ni previstos. Estos resultados inesperados, una vez conocidos, provocarán nuevas acciones, en cuyo resultado habrá otras sorpresas que, a su vez, vendrán a ser el motivo de voliciones, y así por el estilo. Es la ley de la heterogenia de los fines.

Wundt saca dos conclusiones.

Ante todo, el resultado último de una serie de acciones voluntarias no está necesariamente representado desde el origen en la conciencia del agente como fin por realizar; al contrario, los efectos de una acción voluntaria no coinciden habitualmente con el fin propuesto y en vista del cual el agente se ha decidido a obrar. Después, lo que, en un momento dado de la evolución, aparece como el motivo

(38) Les règles de la méthode sociologique, pág. 135.
(39) Cfr. Bau und Leben, t. I, pág. 4; Ibid., pág. 63.



de una acción, no es por esto el motivo que ha determinado esta acción en su origen ([40]).

Dürkheim no se ha contentado con la sobriedad relativa de las conclusiones de Wundt. Ha generalizado inmediatamente: "El cálculo y la previsión no tienen parte en la evolución... Las grandes instituciones de la moral y de la sociedad no son creaciones nacidas de la reflexión ([41])". "Todo pasa mecánicamente" es su fórmula predilecta. Por lo menos tres veces ha tratado de ilustrarlo con ejemplos, ensayando una explicación mecanista de los progresos de la civilización ([42]), del origen de la prohibición del incesto ([43]) y de la evolución de las leyes penales ([44]).

Al final de este examen, ¿qué hay de "francés" en la sociología de Dürkheim? El aporte alemán es de una preponderancia aplastante.

Pasemos a la moral de Dürkheim y a su política social, ya que, analizando su obra, hemos descubierto, bajo el sociólogo de renombre, un moralista ferviente y un audaz reformador, que consagra la primera de sus dos grandes obras a demostrar que "nuestro primer deber actualmente consiste en fabricarnos una moral ([45]), y concluye con la apología entusiasta del régimen corporativo en la segunda ([46]).

Recordemos ante todo las ideas de Dürkheim sobre la moral y la ciencia de la moral.

La moral, es decir, el conjunto de reglas de conducta obigatorias en un determinado *milieu*, tiene por función, disciplinando las actividades individuales, hacer posible la vida en común. Elaborada por la sociedad, forma parte del sistema de representaciones y sentimientos que constituye

(40) Cfr. W. Wundt: Ethik, t. I, pág. 275.
(41) La science positive de la morale en Allemagne págs. 142 y 136.
(42) La division du travail social, pág. 375.
(43) La prohibition de l'inceste et ses origines, pág. 69.
(44) Deux lois de l'évolution pénale, pág. 92.
(45) La division du travail social, 1ª ed., pág. 460.
(46) Le suicide, pág. 434.

el contenido de la conciencia colectiva. Sus prescripciones, imperativas y prohibitivas, son lo que las condiciones del *milieu* social exigen y permiten que sean. La conciencia colectiva, es cierto, se puede engañar; lo que ella impone como moral no siempre es "normal". Pero si la moral depende estrecha y necesariamente de la mentalidad colectiva y si cada sociedad, en cada fase de su evolución, tiene su mentalidad propia, resulta quimérica la idea de una moral universal o de un derecho natural.

Siendo esto así, la ciencia de la moral no puede consistir en deducir de un primer principio, puesto como absoluto, una serie de reglas, válidas para todos los tiempos y para todos los lugares. Pero las morales existentes, que son datos reales, deben ser tomadas por el sabio como punto de partida; buscará por inducción la génesis, determinará la función y formulará eventualmente el precepto normal en oposición con la regla patológica en vigor.

No es difícil encontrar la regla inspiradora de la mayor parte de estas ideas.

Schaeffle ha proporcionado la concepción sociológica de la moral; los economistas, como Wundt, han sacudido lo que podía quedar a Dürkheim de fe en el derecho natural; Wundt le ha sugerido el empleo del método positivo de observación e inducción en la moral.

Schaeffle, sin pretender que su punto de vista sea exclusivamente legítimo, estudia la moral como sociólogo.

Las disposiciones de la Etica se le aparecen como revestidas de una función eminentemente social. La Etica obliga al individuo a domar los impulsos de su naturaleza animal; tiende a hacer de él un ser verdaderamente humano, es decir, apto para vivir en sociedad con sus semejantes (47). Sus preceptos, lo mismo que las reglas jurídicas, (48), no caen del cielo como imperativos categóricos revela-

(47) Cfr. Bau und Leben, t. I, pág. 416.
(48) Cfr. SCHAEFFLE: Bau und Leben, t. I, págs. 583-584; I, pág. 600; t. II, pág. 61.



dos; se forman en el seno de la sociedad y se desarrollan con ella en el curso de la evolución histórica.

Wagner enseñaba por otra parte que los pretendidos derechos esenciales del hombre no son categorías absolutas, sino productos históricos. La libertad, dice por ejemplo, no es un axioma sino un problema; cada pueblo y cada época lo resuelven y deben resolverlo diferentemente (49). Y esta crítica, dirigida por los economistas contra los derechos del hombre proclamados por la Revolución Francesa, la hicieron extensiva los filósofos a todo el derecho natural. El hombre "*in abstracto*" que supone el *Naturrecht* nunca ni en parte alguna ha existido, decía Wundt; el derecho, añadía, no es nada inmutable, pero ha *devenido* y está en perpetuo *devenir;* es tan cambiante como el hombre mismo (50).

Era necesario, por lo tanto, substituir el antiguo método deductivo por un método nuevo. Para determinar los fines morales, dice Wundt, no es necesario, a la manera de los utilitarios y de los racionalistas, comenzar por definir el ideal moral y luego deducir de él la serie de fines particulares. Esto sería poner en la base de la ciencia una hipótesis arbitraria y sospechosa. Pero conviene observar con cuidado las acciones humanas y notar cuál es el objeto de aquellas cuya moralidad reconoce la conciencia general (51). Dürkheim no sólo ha repetido el precepto de Wundt (52), sino que ha tratado a veces de ponerlo en práctica (53).

En cuanto al sistema de política social de Dürkheim, puede reducirse a tres puntos:

1. — El liberalismo es un error social. "La libertad,

(49) A. WAGNER: Grundlegung der politische Oekonomie, zweiter Theil, §§ 44 y 45); Cfr. SCHAEFFLE: Bau und Leben, t. II, p. 138.
(50) WUNDT: Ethik, t. II, pág. 194.
(51) WUNDT: Ethik, t. II, págs. 108-109.
(52) La div. du trav., 1ª ed., pág. 4. Ver más arriba, págs. 11 y 93.
(53) La division du travail social, pág. 43; Le suicide, pág. 369.

decía en la lección de apertura de su curso, dirigiéndose a los individualistas, la libertad no es un bien absoluto en el cual nunca puede darse exceso: hay una esfera muy vasta en donde ella debe ser limitada". Y las páginas más elocuentes de la *"División del trabajo"* y del *"Suicidio"* están dedicadas a demostrar, contra Spencer y los economistas ortodoxos, la necesidad de una reglamentación de la libertad (54).

2. — Esta reglamentación no debe venir del Estado. "El gobierno no es quien puede en cada instante, reglamentar las condiciones de los diferentes mercados económicos, fijar los precios de las cosas y de los servicios, proporcionar la producción a las necesidades del consumo, etc. (55).

"El Estado se ha sobrecargado con funciones que le eran impropias y en las que no se ha podido desempeñar últimamente; es tan invasor como impotente (56).

3. — La reforma social que se impone es la restauración de las corporaciones profesionales. La conclusión de sus dos estudios más importantes es la siguiente: "Es necesario que la corporación vuelva a ser una institución pública (57)".

En todo esto Dürkheim es discípulo fiel de los maestros alemanes.

Con los socialistas de la cátedra (58), Schaeffle critica la utopía liberal (59), pero difiere de ellos en que se da cuenta de la insuficiencia y de los peligros de la intervención del Estado para remediar la anarquía creada por el liberalismo. No ve el remedio más que en una vuelta inteligente al régimen corporativo. La corporación es, según

(54) La division du travail social, págs. 356 y 380. Le suicide, págs. 272 ss.
(55) Division du travail, pág. 351.
(56) Le suicide, pág. 448.
(57) Le suicide, págs. 434 y ss.; La division du travail, prefacio de la segunda edición.
(58) WAGNER: Grundlegung, zweiter Theil, §§ 25 y ss.
(59) Cfr. Bau und Leben, t. II, págs. 134 y ss.



su opinión, una institución esencial, una necesidad de todos los tiempos; sólo la forma es contingente y debe variar según los tiempos. Una restauración corporativa, apropiada a las necesidades y a las situaciones nuevas, reconciliará el orden y la libertad, tarea superior a las fuerzas del estado centralizado (60).

Esta acción de los Alemanes sobre Dürkheim no sólo ha sido amplia y profunda. No fué la revelación de una vocación, un impulso inicial seguido de una evolución personal; es una influencia que persiste siempre, como lo muestra un incidente reciente.

En 1906, Dürkheim desarrolló, ante la *Societé française de philosophie*, una tesis sobre la determinación del hecho moral (61). Iba a exponer, dice al comenzar, "la concepción general de los hechos morales a la cual lo han conducido las investigaciones que lleva a cabo sobre este tema desde hace más de veinte años".

La primera parte de la tesis estaba dedicada a establecer que el contenido de la moral es exclusivamente social, es decir, que los únicos actos morales son los que tienen como fin la sociedad. He aquí la argumentación:

"Un acto no puede tener sino dos géneros de fines: 1. el individuo, el yo; 2. otros seres distintos. Ahora bien, nunca la conciencia moral ha considerado como moral un acto con miras exclusivamente a la conservación del individuo o al desarrollo de su ser. Si "yo", individuo, no constituyo un fin con carácter moral propio, necesariamente acontece lo mismo con otro individuo, mi semejante, y así con los demás; pues si cada individuo considerado separadamente es incapaz de comunicar un valor moral, tam-

(60) Cfr. SCHAEFFLE: Bau und Leben, I, págs. 757-765; cfr. t. II, pág. 125.
(61) DÜRKHEIM: La détermination du fait moral, en el Bulletin de la Société française de philosophie, números de abril y mayo de 1906. — Tomaron parte en la discusión: Bernès, Maurice Blondel, Brunschviegz, Chabrier, Darlu, Egger, Goblot, Jacob, Leclère, Rauh, Louis Weber, Dunan, Parodi, Malapert.

poco lo tendrá una suma numérica de individuos. Por consiguiente, no queda otro objetivo posible para la actividad moral que el sujeto *"sui generis"* formado por una pluralidad de sujetos individuales, asociados de manera de formar un grupo: no queda más que el sujeto colectivo".

Este razonamiento lo ha tomado simplemente de la teoría de Wundt sobre los fines morales (62).

Las reglas morales, por otra parte, tienen como característica ser obligatorias, y exigen de nosotros, muy a menudo, por no decir siempre, sumisión y sacrificio para poder seguirlas. ¿Por qué debemos someternos? ¿En qué derecho se funda la sociedad, fuente y término de toda moral, para obligarnos? Esta es la cuestión planteada en la segunda parte de la tesis.

"La sociedad nos manda, responde Dürkheim, porque es exterior y superior a nosotros. De ella es de donde recibimos la civilización, es decir, el conjunto de los más altos valores humanos. No podemos querer salir de la sociedad, sin dejar de ser hombres... La sociedad es un ser psíquico superior al nuestro y de donde este último dimana. Por consiguiente, se explica que cuando ella reclama de nosotros esos sacrificios pequeños o grandes que forman la trama de la vida moral, nos inclinemos ante ella con deferencia. El creyente se inclina ante Dios, porque de Dios cree tener el ser y particularmente su ser mental, su alma. Nosotros tenemos las mismas razones para experimentar este sentimiento para con la colectividad. Si comprendéis por qué el creyente ama y respeta a la divinidad, ¿qué os puede impedir comprender que el espíritu laico pueda amar y respetar la colectividad, que es tal vez lo que hay de verdaderamente real en la noción de la divinidad?... Yo no veo en la diviniad más que la sociedad transfigurada y concebida simbólicamente".

Hacia la misma época, Dürkheim desarrolló esta última idea en una conferencia pronunciada en la *Ecole des*

(62) Cfr. WUNDT: Ethik, t. II, pág. 110.



*hautes études sociales*. Esta conferencia todavía no ha sido publicada, pero según el resumen dado por un oyente, Lalande (63), el conferenciante sostuvo que Dios es la sociedad (*God is society*) y que la sociedad proporciona a la moral el fundamento que ordinariamente se pide a la religión revelada; todo lo que Dios es para el creyente, es la sociedad para sus miembros". "Esta conferencia, dice Lalande, produjo una gran impresión; de ahí se desprendía un sentimiento moral y religioso intenso. Dürkheim se revelaba como el sucesor real de Augusto Comte; y en verdad aquella tarde pronunció el sermón de un gran sacerdote de la humanidad".

Lalande se equivoca. No es Comte el que inspiraba a Dürkheim, sino un alemán, simpático para el grupo de Dürkheim como crítico de moral y como sociólogo, Simmel. En un libro apenas conocido en Francia fuera del círculo de Dürkheim, Simmel ha sostenido en efecto que, desde el punto de vista positivista, Dios es la personificación de la sociedad legisladora, y que todos los atributos de Dios se dejan transportar a la sociedad (64).

¿Es necesaria una conclusión para terminar este capítulo? Puede ser muy breve.

Si no se ha demostrado todavía que la Sociología no ha "nacido en Francia", queda establecido que no ha "permanecido una ciencia esencialmente francesa". La obra de Dürkheim, su representante actual más eminente, es *made in Germany*.

(63) A. LALANDE: Philosophy in France, en The philosophical Review, t. XV (número de mayo), Nueva York, 1906.
(64) G. SIMMEL: Einleitung in die Moralwissenschaft, t. I, pág. 444.

## CAPITULO V

## EL REALISMO SOCIAL (1)

Las ideas y los métodos tomados de los alemanes por Dürkheim, eran nuevos para la mayoría, o por lo menos poco extendidos en Francia.

La sociología en primer lugar no gozaba de gran favor. El *Curso de filosofía positiva* de Comte, concluído en 1842, no fué continuado, y la sociología permaneció abandonada durante treinta años. Cuando hacia el año 1872, Espinas pensó tratar sobre las sociedades animales'' con el fin expreso de extraer de este estudio algunas leyes comunes a todas las sociedades'', no había en Francia, como ha contado más tarde, diez personas favorables a este orden

(1) Bibliografía. — Ch. Andler: Sociologie et démocratie (Revue de métaphysique morale, t. IV), París, 1896. — Bernés: Individu et société (Revue philosophique, t. LII) 1901. — Bluntschli: Allgemeines Staatsrecht geschichtlich begründet. München, 1852. — E. Dürkheim: Lettre au Directeur de la Revue philosophique (Rev. phil., t. LII, 1901). — A. Fouillée: Le mouvement positiviste et la concepcion sociologique du monde, París, 1896. — Les éléments sociologiques de la morale, París, 1905. — S. Jankelevitch: Nature et société, París, 1906. — K. Knies: Die politische oekonomie von Standpunkte der geschichtlichen Methode. Braunschweig, 1853. — Lazarus y H. Steinthal: Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, t. I), 1860. — Lazarus: Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, t. II), 1862. — Einige synthetische Gedanken fur Völkerpsychologie (ibid., t. III), 1865. — Fr. List: Das nationale System der politischen Oekonomie. Stuttgart,

de investigaciones. Los filósofos de profesión sabían, en general, bastante vagamente que Comte había propuesto la palabra sociología para designar la ciencia social; estaban unánimes en encontrarla atrevida y fuera de lugar. Cuatro años después, Paul Janet obligaba a Espinas a suprimir la Introducción histórica de su tesis'' porque no quería borrar el nombre de A. Comte (2).

Nada estaba más lejos de la concepción sociológica que la ciencia económica francesa (3). Esta ciencia, tanto en la *Académie des sciences morales et politiques* como en la *Societé d'économie politique;* en el *Journal des économistes* como en el *Economiste français,* era individualista en su espíritu y deductiva en su método. ''Los economistas ortodoxos, escribía Dürkheim, mientras los socialistas de la cátedra lo iniciaban en la *Volkswirtschaft,* tienen entre nosotros esta poderosa influencia que han perdido en los otros países de Europa. Discípulos inconscientes de Rousseau, sólo suponen que hay individuos presentes que cambian sus productos; para ellos, la sociedad es un compuesto en el cual no hay nada más que la suma de sus componentes; las grandes leyes económicas serían las mismas, aunque nunca hubieran existido en el mundo ni naciones, ni Estados (4)''. La economía política sólo se enseñaba en algunas escuelas especiales: en el *Collège de France,* en el Con-

1841. — ADAM MULLER: Die Elemente der Staatskunst, 3 vol. Berlín, 1809. — W. ROSCHER: System der Volkwirtschaft, Band I: Grundlagen der Nationalökonomie. Stuttgart, 1854. — G. TARDE: La sociologie élémentaire (Annales de l'Institut international de sociologie, t. I. París, 1895. — La logique sociale. París, 1895. — La réalité sociale (Rev. phil., t. LII, 1901). — W. VON HUMBOLDT: Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Jawa. Erster Band. Einleitung. Berlín, 1836. — F. C. VON SAVIGNY: Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 1814.

(2) ESPINAS: Être ou ne pas être.

(3) L. COSSA: Introduzione allo studio dell'Economia politica. Milano, 1892. — J. H. INGRAM: Histoire de l'économie politique. París, 1893. — J. RAMBAUD: Histoire des doctrines politiques. París, 1899.

(4) La science positive de la morale en Allemagne, págs. 34 y 37.



servatorio de artes y oficios, en la Escuela de puentes y calzadas; todavía no formaba parte de los programas de las Facultades de derecho.

Lo que sucedía con la economía política sucedía también con el derecho. Las escuelas de derecho, escribe Liard, existían sólo para enseñar la interpretación de las leyes; las enseñaban con una precisión y un rigor a menudo admirables, pero encerradas en su método como en ritos y desconfiadas de las novedades y los progresos de la crítica y de la historia. ''Su método es deductivo. Los artículos del Código son otros tantos teoremas en los cuales se trata de mostrar la vinculación y sacar las consecuencias. El jurista puro es un geómetra; la educación jurídica es puramente dialéctica''. Sin embargo, se plantean nuevas cuestiones: ¿Cuál es el modo de vida de la ley escrita? ¿Cuáles son sus relaciones con las condiciones cambiantes de las sociedades? ¿Qué influencia ejercen sobre ella la historia y los ambientes? La geometría jurídica es impotente ante estos problemas; durante mucho tiempo las Facultades no quisieron conocerlos (5). La diferencia desde este punto de vista entre Alemania y Francia, también había causado admiración a Dürkheim. ''En nuestras Facultades de derecho, en las cuales se forman la mayoría de nuestros hombres políticos, aprenden, decía a su regreso de Alemania, a interpretar textos de leyes, a hacer prodigios de finura dialéctica para adivinar cuál ha sido, hace cien años, la intención del legislador, pero no tienen una idea de lo que es el derecho, los hábitos, las costumbres, las religiones, cuál es el papel y la relación de las diversas funciones del organismo social (6).

En cuanto a la moral, a pesar de las críticas de Taine (7), había permanecido en la tradición cousiniana. La *Aca-*

(5) L. LIARD: L'enseignement supérieur en France, t. II, pág. 397. París, 1894.

(6) La philosophie dans les Universités allemandes, pág. 440.

(7) H. TAINE: Les philosophes français du XIX siècle, chapitre XI, París, 1857.

*démie des sciences morales et politiques*, había promovido cuatro concursos sobre la cuestión de la universalidad de los principios de la moral. "En el fondo, decía uno de los informadores del concurso, se trata de defender la conciencia moral de la humanidad contra el atentado del escepticismo, por el espectáculo fortificante de su aspiración hacia la unidad. Frente a una filosofía, que reduce las ideas morales a hechos empíricos, negando, por esto mismo, que haya alguna verdad fija, aun en el orden del deber, nada de absoluto, ni aun el bien, hay que asegurar la fe natural que el hombre tiene en su razón, su confianza innata en la relación de su inteligencia con la verdad, el sentimiento instintivo que existe de la unidad del espíritu, de la unidad de las leyes y de los destinos de la humanidad (8)". En la enseñanza, J. Simón, P. Janet, y E. Caro eran los continuadores de Jouffroy (9). Tenían el prestigio de la elocuencia y se complacían en brillantes piezas oratorias sobre el bien, el deber, la perfección. Y como Caro, por ejemplo, deducían de la noción abstracta de la personalidad, toda una serie de consecuencias jurídicas y sociales: "Hay un derecho primordial, un conjunto de derechos naturales inherentes al hombre, porque el hombre es una persona, es decir una voluntad libre. Consultemos esta noción de la personalidad humana, y veremos deducirse los diversos derechos naturales que encierra el derecho primordial: la libertad de hogar, la libertad de la propiedad, la libertad de conciencia, la libertad de pensar, la libertad de trabajo, la libertad de comercio (10).

(8) CARO: Rapport sur le concours rélatif à l'universalité des principes de la morale, en las Memorias de la Academia de ciencias morales y políticas del Instituto de Francia, t. XIV, 2ª parte, pág. 178. — Cfr. íbid., pág. 191, la tercera relación sobre el mismo curso leído el 18 de julio de 1874 por Martha.

(9) TH. JOUFFROY: Cours de droit naturel, 2 vol. — Mélanges philosophiques. — J. SIMON: La liberté, 2 vol. — Le devoir. — P. JANET: La morale. — E. CARO: Problèmes de morale sociale.

(10) E. CARO: Problèmes de morale sociale, 2ª ed., pág. 187, París 1887.



En fin, la política social de los socialistas de la cátedra tenía poco apoyo en la patria de adopción del liberalismo económico. Y la reorganización corporativa de la sociedad no era más que el programa del conde de Mun y de sus amigos de la *Obra de los círculos católicos de obreros* (11).

La primera publicación digna de consideración de Dürkheim fueron sus artículos sobre *Las Reglas del método sociológico* que aparecieron en 1894, en la *Revue philosophique* (12). Estos dirigieron su atención a la tesis del realismo social que se afirmaba atrevidamente· "La sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene sus caracteres propios (13).

De diferentes partes se levantaron contra esta afirmación que pareció extraña y paradójica.

Tarde se distinguió por una agresión particularmente viva. Se rehusaba a tomar en serio este "postulado enorme" que llamó "ilusión ontológica", "concepción quimérica", "noción fantástica", "fantasmagoría". "Seguramente la sociología tiene su dominio que le pertenece, pero no un dominio en el aire, en las nieblas de la ontología (14)". Acusó a Dürkheim "que nos está arrojando en plena escolástica, volviendo al realismo de la edad media, creando expre-

(11) M. EBLÉ: Les écoles catholiques d'économie politique et sociale en France. París, 1905. — H. JOLY: Le socialisme chrétien. París, 1892. — P. MONICAT: Contribution à l'étude du mouvement social chrétien en France au XIX siècle. París, 1898. — F. NITTI: Il socialismo cattolico. Turín, 1891. — Cfr. la colección de la revista *la Asociación Católica*, los *Discursos y escritos diversos* del conde de Mun, y *Hacia un orden social cristiano* por el marqués de la Tour du Pin, París, 1907.

(12) Estos artículos han sido reunidos en un volumen al cual nos remitimos en nuestras citas.

(13) E. DÜRKHEIM: Les règles de la méthode sociologique, pág. 127, París, 1895.

(14) G. TARDE: La sociologie élémentaire.

sámente para la ciencia que fabricaba, un principio vital mucho más quimérico que el antiguo principio vital (15)".

Andler se mostró casi despreciativo. Para él, Dürkheim era "el teórico que se querría considerar como el más claro, pero que hay que limitarse a calificar como el más afirmativo, de una mitología nueva (16).

En fin, Fouillée, más moderado, encontró sin embargo que "concebir la sociedad como existente fuera de los individuos, pertenece a la metafísica pura (17).

El autor de las *Reglas del método* había oído en Alemania, a Schaeffle, Wagner y Schmoller profesar con toda serenidad la tesis del realismo social.

¿Por qué la verdad admitida allende el Rin se convertía en esta parte en un error desechado?

Dürkheim no ha soñado en resolver esta cuestión. Se ha contentado con volver a tomar de sus maestros su postulado, sin siquiera inquietarse por sus orígenes.

Ahora bien, el hecho es que una determinada concepción del realismo social estaba en Alemania muy extendida y era ya antigua.

Wagner y Schmoller han tenido precursores inmediatos en la persona de los fundadores del historicismo económico, Roscher y Knies.

Volviendo a tratar en 1854, en sus *Principios de economía política*, una idea ya emitida por él en 1843 (18), Roscher sostenía que la economía política era diferente de una simple yuxtaposición de economías privadas, al modo que un pueblo es más que un simple agregado de individuos... En economía pública, todos los fenómenos simultáneos reaccionan los unos sobre los otros. Para explicarlos, hay que admitir la existencia de una vida orgánica

(15) TARDE: La logique sociale, prefacio.
(16) CH. ANDLER: Sociologie et démocratie.
(17) A. FOUILLÉE: Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde, pág. 248.
(18) W. ROSCHER: Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft nach geschichtlicher Methode. Göttingen, 1843.



cuyos hechos sociales aislados no son más que la manifestación... La economía pública nace simultáneamente con el pueblo; crece, florece y madura con él... La vida nacional forma un conjunto cuyos fenómenos diversos se vinculan íntimamente... Para comprender científicamente uno solo, hay que conocerlos todos, sobre todo la lengua, la religión, el arte, la ciencia, el derecho, el Estado, la economía (19).

Knies igualmente, en 1853, había insistido vivamente que los hechos económicos están en relación de dependencia y de influencia con los otros hechos sociales. Esto proviene, según él, de que todos son manifestaciones particulares de la vida una de la nación. Una nación es, en efecto, algo diverso de una suma de individuos. La economía nacional no es, por lo tanto, un sistema aislado, independiente, autónomo; forma parte de un vasto organismo; constituye sólo uno de los elementos de la vida una de la nación y está vinculada a todos los otros fenómenos salidos de esta misma fuente, hasta el punto de cambiar solidariamente con ellos. No se puede separar la vida económica de la vida política, ni de la vida religiosa, ni de ninguna otra; todas se unen estrechamente y se condicionan mutuamente (20).

Antes de Roscher y de Knies, Friedrich List, en 1841, había reaccionado contra la tendencia cosmopolita e individualista, afirmando la existencia de la economía nacional. La escuela de Adam Smith, dice, no conoce sino la humanidad y el individuo; olvida que entre los dos existe la nación con su lengua y su literatura, con su historia, sus costumbres, sus hábitos, sus leyes y sus instituciones, su pretensión a la existencia, a la independencia, al progreso, a

(19) Cfr. W. ROSCHER: Grundlagen der Nationalökonomie, §§ 12, 13, 14 y 16.
(20) K. KNIES: Die politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode, págs. 109-110; Cfr., págs. 244-245). — Sobre Knies ver el excelente trabajo de DEFOURNY: Etude sur la méthode de l'économie politique, Karl Knies (Rev. d'économie polit., t. XX 1906).

la perpetuidad. Todo esto hace de la nación un todo, unido por la comunidad mediante vínculos espirituales e intereses materiales... Los intereses de las naciones no son idénticos a los intereses inmediatos de sus miembros; la riqueza de las naciones consiste en algo diverso de la riqueza de los individuos que la componen ([21]).

En una publicación contemporánea de los trabajos de Roscher y de Knies que acabamos de mencionar, Bluntschli ponía, por otra parte, en la base de la ciencia política, el postulado "que el Estado es un ser viviente y por consiguiente orgánico". Un examen profundo de los problemas políticos nos lleva, declara, a concebir el Estado como un todo orgánico, y esta concepción de la naturaleza orgánica del Estado facilita mucho el estudio práctico de los problemas políticos... El Estado, además, no es un organismo con el mismo título que las plantas y los animales; es de una especie más elevada. La historia nos lo muestra como un organismo psico-moral, capaz de sintetizar las ideas y los sentimientos del pueblo, de expresarlos en leyes, de traducirlos en actos. La historia nos expone las propiedades morales y el carácter de los Estados. Les atribuye una personalidad que tiene y manifiesta su voluntad propia... Cada pueblo aparece en la evolución histórica como un todo natural que no es ni una simple colección de individuos, ni una simple reunión de familias. El pueblo tiene una vida colectiva más elevada; forma una comunidad que tiene un carácter distinto del individuo y de la familia. La similitud de las costumbres, de la lengua, de las ideas, de los sentimientos y de la raza son los signos externos en los cuales se reconoce un pueblo; hay un carácter nacional así como un espíritu colectivo; el uno y el otro se traducen en la vida y en la actividad del pueblo... Las naciones son seres orgánicos ([22]).

(21) Cfr. Fr. List: Das nationale System der politischen Oekonomie, págs. 150 y 153.

(22) Cfr. Bluntschli: Allgemeines Staatsrecht geschichtlich begründet, págs. 22, 24, 37, 38. München, 1852.



Mucho tiempo antes, Savigny había, como Roscher y Knies lo hicieron a propósito de las fenómenos económicos, afirmado, a propósito del derecho, la interdependencia de los hechos sociales y sostenido que la legislación civil de un pueblo es la expresión de su vida propia. Fué en 1814, cuando Thibaut propuso dotar a Alemania de un Código civil general. Savigny combatió este proyecto. Esto equivale, dice, a olvidar todas las particularidades históricas y figurarse que puras abstracciones pueden tener un valor igual para todos los pueblos y para todos los tiempos. Por más que nos remontemos en el pasado, encontramos a cada pueblo en posesión de un derecho civil con un carácter determinado, propio del pueblo, como su lengua, sus costumbres, su constitución. Ninguno de estos fenómenos tiene una existencia separada. Todos son manifestaciones, actividades, íntimamente vinculadas las unas a las otras, del pueblo uno que es su sujeto. El vínculo orgánico del derecho con el ser y el carácter del pueblo se perpetúa a través de las edades y por ende todavía el derecho es comparable a la lengua. El derecho crece con el pueblo, se desarrolla con el pueblo y muere en fin cuando la nación desaparece. El sitio propio del derecho es la conciencia común del pueblo. Todo derecho es elaborado en primer lugar por las costumbres y las creencias populares, más tarde por la jurisprudencia, pero en todas partes por lo tanto por fuerzas interiores, silenciosas y no por la voluntad arbitraria de un legislador ([23]).

El año siguiente, en el artículo-programa de su revista, Savigny opuso la concepción de la escuela histórica a la de la escuela no histórica. La primera considera que la materia del derecho es dada por todo el pasado de la nación; el derecho no es una creación artificial, no es indiferente que sea uno u otro, sino resulta del ser íntimo del pueblo y de su historia. Para la escuela no histórica, el

(23) Cfr. F. C. von Savigny: Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, págs. 5-14.

derecho es libremente elaborado por las personas revestidas de poder legislativo, que se inspiran únicamente en sus convicciones razonadas del momento presente (24).

Lo que Savigny decía especialmente del derecho, Guillermo von Humboldt lo afirma a su vez de la lengua, en la admirable introducción de su gran trabajo sobre la lengua Kawi (1836). La lengua, nota, está unida mediante las fibras más tenues de sus raíces a la mentalidad nacional. Cada pueblo puede y debe ser considerado como una individualidad humana que persigue su desarrollo intelectual propio. La lengua es una de estas creaciones que son obra simultánea de todos. En la formación de las lenguas, las naciones son, como tales, propia e inmediatamente creadoras. Las lenguas son la expresión del espíritu de los pueblos. La diversidad de estructura de las lenguas se explica. Ella resulta de la mentalidad diferente de las naciones (25).

Por diferentes partes se proclamaba de esta manera que una nación es una gran individualidad, que hay un alma colectiva, una conciencia social. Siendo esto así, ¿hay que admirarse de ver a Lazarus y Steinthal crear en 1860 la *Zeitschrift für Völkerpsychologie?* Ellos se dirigían a los que estudian el lenguaje, la religión, el arte, la literatura, la ciencia, la moral, el derecho, la organización social, doméstica y política, en breves palabras un aspecto cualquiera de la vida colectiva, y que tratan de dar de estos fenómenos una explicación de orden psíquico. Historiadores, etnólogos, filósofos, juristas, se dirigen al *Volksgeist* como a la fuente profunda de los fenómenos sociales. ¿Por qué el *Volksgeist* no se convertiría al fin en el objeto de un estudio científico? La psicología que se contenta con analizar el individuo aislado es, como lo ha mostrado Herbart,

(24) Cfr. Savigny: Ueber den Zweck dieser Zeitschrift; en Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, t. I, Berlín, 1815, pág. 6.

(25) W. von Humboldt: Ueber die Kawi Sprache auf der Insel Java. Erster Band. Einleitung, págs. XVIII, XLVI-XLVIII, LIII-LIV. Berlín, 1836.



forzosamente incompleta. No basta notar que el individuo siente la influencia ambiental. Es necesario, considerando la sociedad como una realidad distinta, como el sujeto verdadero e inmediato de fenómenos particulares y que no tienen su repercusión en el individuo sino en cuanto miembro de la comunidad, estudiar el espíritu de la colectividad, que es diverso de la masa de los espíritus individuales (26). De todas las comunidades la más importante es el pueblo (*Volk*); de allí viene la idea de la *Völkerpsychologie.*

Se les objetó: la conciencia colectiva no se compone sino de conciencias individuales; la ciencia no puede tener como objeto sino estas últimas, y dado que la psicología se toma el trabajo de estudiarlas, resulta que no hay objeto propio de la *Völkerpsychologie.* El *Volksgeist* es un simple concepto, un nombre vacío de realidad, una manera de hablar. No, responde Lazarus, el *Volksgeist* es tan real como la *Nationalökonomie*, tan real como la floresta. El árbol aislado constituye un objeto de estudio para la fisiología de las plantas; la floresta es el objeto de estudio para la fisiología de las plantas; la floresta es el objeto del arte forestal. De la misma manera el espíritu colectivo, aunque no se compone sino de espíritus individuales, debe convertirse en el objeto de una ciencia distinta de la psicología. Pues, es manifiesto, que la colectividad no constituye una simple suma de individuos adicionados, sino una unidad cerrada cuyo carácter y naturaleza tenemos que investigar y cuya estructura y desarrollo están sometidos a leyes especiales (27).

Al mismo tiempo Lazarus denunciaba el error de procedimiento de la psicología ordinaria. En el estudio de la vida psíquica, dice, se parte habitualmente del hombre individual. Esto es un error. Los caracteres y el desarrollo

(26) Cfr. Lazarus y Steinthal: Einleitende Gedanken über Völkcerpsychologie, págs. 5 y 28.

(27) Cfr. Lazarus: Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit, pág. 399.

de la vida psíquica no pueden ser atribuídos al individuo como tal. Sólo en el seno de la sociedad, en la participación de la vida colectiva, es en donde se forma la mentalidad de los individuos. Lógicamente, cronológicamente y psicológicamente, la sociedad es anterior al individuo (28).

La existencia de una conciencia social no es por otra parte dudosa. En una colectividad organizada, la conciencia que cada individuo, miembro activo del grupo, tiene de su papel y su importancia, está determinada por el sentimiento que el grupo tiene de él mismo y de su meta. En toda comunidad, sea municipalidad o jurado, fiesta popular o motín, parlamento o batallón, hay una conciencia colectiva, más o menos enérgica, de la cual participan las conciencias individuales y de las cuales ellas son representativas. La conciencia que el todo tiene de él no es la suma de las conciencias individuales, sino su potencia (*Potenz*). Esta resulta de la fusión de las conciencias individuales (29).

En un nuevo estudio, Lazarus explica cómo se forma y en qué consiste el espíritu colectivo. La asociación, según él, no es un fenómeno infecundo. En todas las partes en donde viven juntos varios hombres, su actividad mental forma necesariamente un sistema de representaciones colectivas que se impone a cada uno (30). Nacidas de la actividad de los individuos, las representaciones colectivas adquieren subsiguientemente una existencia fuera y sobre los individuos que están obligados a tenerla en cuenta. Para persuadirnos de la realidad objetiva del espíritu colectivo, basta pensar en la lengua fija en el diccionario y en la gramática, en el derecho codificado, en el conjunto de las ideas admitidas en una sociedad sobre la naturaleza, sobre

(28) Cfr. Ibid., ib., págs. 418-419. — Cf. LAZARUS: Einige sinthetische Gedanken zur Völkerpsychologie, pág. 17.
(29) Cfr. LAZARUS: Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit, pág. 426.
(30) Cfr. LAZARUS: Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie, pág. 41.



el hombre, sobre las necesidades morales, religiosas, estéticas, sobre la técnica industrial, etc. Lo que el espíritu colectivo presenta de notable, es que tiene a menudo un modo doble de existencia. En primer lugar se encuentra en las conciencias individuales, en estado de pensamientos, de sentimientos, de tendencias; luego, por otra parte, se incorpora en soportes materiales: libros, construcciones y monumentos, obras de arte, útiles, medios de transporte y de cambio, material de guerra, juguetes, etc. (31). Pero su realidad objetiva no puede ser puesta en duda, pues se afirma por la presión que ejerce sobre los miembros del grupo. El individuo que aparece en una sociedad encuentra, al mismo tiempo que un mundo de la naturaleza, un mundo del pensamiento, y sufre por parte de éste una verdadera presión (32) Un sistema de representaciones colectivas se le impone y por medio de la educación forma su mentalidad. Para la dirección de la vida práctica, el individuo se refiere constantemente al espíritu colectivo: de la misma manera para la apreciación de las cosas, para la determinación de los valores, la selección de los fines y de los medios, etc. La realidad objetiva del espíritu colectivo no puede por lo tanto ser puesta en duda (33).

¿De dónde venía a los historiadores, a los juristas, a los economistas, a los políticos, a los filólogos, a los filósofos de Alemania, la idea de representar la nación como un todo viviente, consciente, actuando en una palabra como una verdadera individualidad? Las expresiones que acabamos de sacar de esta idea —sin la menor pretensión de hacer un cuadro completo— son suficientemente numerosas y autorizadas, y recogidas en dominios bastante variados, para mostrar que lo que los adversarios franceses de

(31) LAZARUS: Synthetische Gedanken, pág. 44; cf. 53.
(32) Cfr. LAZARUS: Synthetische Gedanken, págs. 57-58.
(33) Es interesante comparar con estas ideas de Lazarus los argumentos opuestos treinta años después, por Durkheim, a las críticas de Tarde contra el realismo social. — Cf. LE SUICIDE: págs. 350-361.

Dürkheim han llamado la tesis del realismo social, era una concepción familiar a los Alemanes. Una vez más, ¿podemos preguntar cuál es su origen?

No creemos poder engañarnos pensando que los franceses la han hecho nacer o renacer, sin quererlo.

La influencia y el prestigio de Francia sobre los países alemanes fueron, en el siglo XVIII, considerables. Después que los tratados de Westfalia habían consagrado la ruina del Imperio, existían en Alemania unos trescientos estados independientes y celosos de su autonomía. Esto significaba el triunfo del particularismo; el espíritu público permanecía totalmente local; no había ni pensamiento común, ni centro de reunión intelectual y moral. La lengua alemana era ignorada o despreciada, los eruditos escribían en latín, las clases elevadas hablaban francés. París imponía sus ideas y sus modas. Helvetius, d'Holbach, Voltaire, Rousseau eran los autores predilectos de Federico II y de la alta sociedad. Se creía en el siglo de las luces, del *Aufklärung*. La Razón, emancipada de la superstición, iba a instaurar en el mundo un nuevo orden de cosas. Uno de los triunfos de la civilización consistiría en suprimir las barreras entre los pueblos, pues el espíritu del tiempo era cosmopolita y humanitario, y el sentimiento nacional, sinónimo de prejuicio irracional. El mundo entero era considerado como su patria; todos los hombres eran considerados como conciudadanos. Se protestaba cuando se lo llamaba patriota: se gloriaba de ser ciudadano del universo.

Sin duda, voces aisladas protestaban. Así, por ejemplo, Justus Moser, que Roscher llama "el padre de la escuela histórica del derecho y el más grande economista del siglo XVIII (34). Censura el exotismo (*Ausländerei*) y defiende, contra el desprecio de Federico el Grande, la literatura alemana. Como economista, reacciona contra el cosmopolitismo que hace abstracción de los pueblos y contra el mammonismo que sacrifica para el enriquecimiento de algunos el bienestar de todos. Opone la organización social de la edad media a los proyectos de reforma política inspirados en los Derechos del hombre. Deplora, como economista, la atomización política y el particularismo.

(34) W. Roscher: Geschichte der NationalOekonomie in Deutschland, pág. 500. München, 1874.



Pero Moser era una excepción. Los grandes escritores clásicos, Lessing, Goethe, Schiller, eran tributarios de las ideas francesas. Aun cuando trataban, como Herder por ejemplo, de reconquistar alguna estima para la lengua nacional, se consideraban como ciudadanos del mundo y no tenían cuidado de los intereses políticos de Alemania. Los primeros actos de la Revolución Francesa fueron aplaudidos con entusiasmo por los intelectuales de allende el Rin.

La admiración por Francia y por las nuevas teorías duró más o menos largo tiempo. En 1806 Fichte todavía no había regresado del cosmopolitismo, pues este año publicó sus conferencias de 1805 sobre las *Características del tiempo presente* la décima cuarta de las cuales termina con el pasaje famoso: "¿Cuál es la patria del europeo verdaderamente civilizado? De una manera general, es Europa; en particular es, en cada época, el Estado de Europa que está a la cabeza de la civilización. El Estado que se retrasa, cae, pero otro ocupa entonces su lugar. Como ciudadanos del Estado desplazado quedan aquéllos que reconocen como su patria, la tierra natal con sus ríos y sus montañas. El espíritu iluminado va irresistiblemente hacia donde están la luz y el derecho. Animados de estos sentimientos cosmopolitas, podemos contemplar con una serenidad perfecta, para nosotros y para nuestros sucesores, los destinos de los Estados (35).

Sin embargo, a medida que los acontecimientos se desenvolvían y que el alcance de la Revolución aparecía más claramente, vino el desencanto; unos después de otros, despertando tristemente de su sueño humanitario, los pensadores

(35) J. G. Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlín, 1806. Reimpreso en Sämmtliche Werke, t. VII, pág. 212.

alemanes dejaron de simpatizar con Francia ([36]). Pero fué necesario la catástrofe de Jena y la ocupación francesa para llenar a los alemanes a encontrarse a sí mismos. Muchos habían persistido a pesar de todo, creyendo que Francia iba a franquear los pueblos y a dar al mundo la libertad. Y he aquí que llevaba la opresión. La reacción fué inevitable. El cosmopolitismo, de moda entre los filósofos franceses, era decididamente una farsa. Después de haber vivido durante un siglo en el desprecio de sí mismo y en la servil imitación del extranjero, el pueblo alemán iba a levantarse de nuevo.

En 1807, Fichte pronunció en Berlín sus célebres *Discursos a la nación alemana*. Mientras los tambores franceses cubrían a veces su voz, proclamó que hay una nación de la cual depende el progreso de la verdadera cultura y de la ciencia y cuya ruina significaría la de todos los intereses y de todas las esperanzas de la humanidad. Esta nación, es Alemania. El pueblo alemán posee un genio original; encierra las fuentes ocultas de la vida y de la potencia espiritual ([37]).

Para huir del fastidio del presente, los románticos, artistas y filólogos, se refugiaban en el pasado ([38]). Tomaban la historia como consoladora y constataban que en otro tiempo el pueblo germánico fué el artífice de obras grandiosas. Evocaron el recuerdo de la edad media cristiana en la cual la fe popular se traducía en un arte popular, en el que la fe revelada, obra de Dios era expresada por la belleza gótica, obra del genio alemán. Volvían a encontrar en este éxodo de imaginaciones hacia la vieja Alemania, hacia el duomo de Colonia, los *Niebelungen* y los *Minnelieder*, el sentimiento de su valor y la confianza en el porve-

(36) A. SOREL: L'Europe et la Révolution française, 4ª parte, págs. 19-25.

(37) FICHTE: Reden an die deutsche Nation. Berlin. 1808. Reimpreso en Fichte's Sämmtliche Werke, tomo VII, pág. 257. Berlin, 1846.

(38) G. GOYAU: L'Allemagne religieuse, tomo I. París, 1905.



nir. "El pueblo alemán, escribía Goerres, ha sucumbido porque ha olvidado su carácter, su finalidad, su historia, porque se ha olvidado de sí mismo; no puede renacer si reconociendo de nuevo su carácter y su finalidad, no vuelve a su historia y adquiere conciencia de ser una nación ([39]).

Mientras estas voces ardientes levantaban del abatimiento a los patriotas, reanimaban la fiereza germánica y daban al pueblo la fe en sí mismo y en su misión. Adam Müller transportaba del orden del sentimiento al dominio de la ciencia esta idea de la Nación que revivía en el espíritu alemán, y de aquello que era objeto de añoranza o de esperanza, hizo un objeto de estudio. El también volvió a la edad media, no para pedirle temas estéticos, diversiones de imaginación, consuelos en la desgracia, sino para encontrar lecciones de arquitectura política, máximas de vida social, normas para un orden económico. Así es como a la teoría romana del derecho de propiedad absoluta, opone la teoría medieval de la propiedad-función social; al sistema político individualista, la organización corporativa de otro tiempo. Con esto, patriota ardiente, fulmina contra Fichte y contra los cosmopolitas que sueñan en la paz universal y en la abolición de las fronteras. Más aún, tiene una como visión profética de la futura unidad alemana.

Roscher le ha rendido un homenaje precioso: "Adam Müller tiene el mérito de ser el que ha puesto más de relieve la idea del Estado y de la economía pública como un conjunto que domina el individuo y aun las generaciones" ([40]). Esto es hacer justicia. Müller ha luchado con una admirable entereza contra las teorías económicas de Adam Smith. El es, en este sentido, el precursor de List, de Roscher, y de Knies.

Pero es más que el inspirador de los maestros de la

(39) J. GOERRES: Politische Schriften, I, págs. 117-132; citado por Goyau, t. I, pág. 249.

(40) ROSCHER: Grundlagen der Nationalökonomie, § 12.

*Volkswirtschaftslehre.* Júzguese por estos pasajes de las conferencias que pronunció en Dresde en 1808 (41).

La Nación, dice Adam Müller, es un todo viviente (42), una gran individualidad (43). Lejos de ser un arreglo artificial, el Estado es una ineluctable necesidad; el hombre no se concibe fuera de la sociedad. Un pueblo no es, como piensa Rousseau, el puñado de seres efímeros yuxtapuestos en un momento dado en un rincón del globo (44), sino la vasta asociación de una larga serie de generaciones, —de las que fueron, de las que viven y de las que vendrán—, todas estrechamente unidas en la vida y en la muerte, solidarias, y manifestando su unión por medio de la comunidad de la lengua, de las costumbres, de las leyes, de las instituciones (45). Adam Smith no tiene una idea justa de la sociedad; ha aislado los fenómenos económicos de los otros fenómenos sociales; ha hecho abstracción de las necesidades espirituales y de su acción social (46). Ha olvidado que todo existe en la realidad. El Estado no es una manufactura, una granja, una agencia de seguros, una sociedad comercial; es el consensus de las necesidades físicas y morales, de las riquezas materiales y morales, de todas las manifestaciones de la vida nacional en un gran todo, dotado de vida e incesantemente en movimiento (47). Falta a los economistas y a los teóricos de la política, la concepción orgánica del Estado. Creen que la nación es simplemente el conjunto de los individuos (48), se imaginan que la riqueza nacional no es otra cosa que la suma de las riquezas individuales (49). El Estado no es una máquina, como el órgano o el reloj, cuyo mecanismo combina el mecánico (50), y no son materiales inertes los que el hombre de Estado y el sociólogo tienen que manipular a su gusto (51). Una nación está siempre en movimiento; hay que considerarla en su desarrollo, hay que tratar de sorprender el secreto de su evolución (52). Talvez se encontrará que —como cada verso tiene su ritmo y cada compás su medida— cada nación tiene su ley de evolución propia. La tarea del hombre de Estado ante todo y aun la de todos los ciudadanos, consiste en adquirir conciencia y adaptarse (53). El genio del hombre de Estado no está en su poder de invención, ni en su fuerza de imaginación, sino en su facultad de penetración, en su perspicacia para aprehender la naturaleza de una realidad determinada y la evolución anterior del cuerpo social. Su misión no consiste en imponer a un estado enfermo el ideal abstracto de una constitución perfecta; no tiene que buscar la salud en general; debe determinar el estado de salud que conviene a tal Estado determinado y que éste es capaz de realizar. Se han suprimido —¡con qué rapidez!— antiguas constituciones bajo la influencia de las cuales se había vivido largo tiempo, ¡cómo si el Estado no fuera más que una agencia de policía que se puede reemplazar por otra diversa, sin que nada sea cambiado en la vida de los ciudadanos! Si se considera por el contrario la sociedad humana como una gran individualidad, no se pensará que la organización del Estado y la forma de su constitución pueden ser el objeto de una especulación arbitraria (54). Cada nación expresa, en la lengua, en la forma, en la ley, en las costumbres que le son propias, la idea del derecho

(41) A. MULLER: Die Elemente der Staatskunst. Oeffentliche Vorlesungen im Winter von 1808, zu Dresden, gehalten. 3 volumes. Berlin, 1809.
(42) Ibid., t. I, págs. 55 y 66.
(43) Ibid., t. I, pág. 256.
(44) Ibid., t. I, págs. 39-40.
(45) Cfr. Ibid., t. I, pág. 204; cf. págs. 83 y 231.
(46) Cfr. Ibid., t. I, pág. 51.
(47) Cfr. Ibid., t. I, pág. 51; t. I, pág. 66.
(48) Cfr. Ibid., t. II, pág. 247; pág. 205.



(49) Cfr. Ibid., t. II, pág. 247.
(50) Cfr. Ibid., t. I, pág. 21.
(51) Cfr. Ibid., t. I, pág. 5.
(52) Cfr. Ibid., t. I, pág. 5.
(53) Cfr. Ibid., t. I, págs. 95-96.
(54) Cfr. Ibid., t. I, págs. 255-256; cf. t. II, pág. 158.

común a todos los Estados (55). También se puede decir en cierto sentido que todo derecho positivo es natural (56). El hombre de gobierno se guardará de considerar exclusivamente el texto abstracto del Código; pero tratará de legislar lo más conforme posible con el estado de cosas del cual ha salido, investigará cómo ha sido producido por la evolución histórica; tratará la ley como un alma cuyo cuerpo es un capítulo de la historia nacional. La legislación de un pueblo no es para él más que un extracto o un espíritu de la historia de este pueblo (57).

Adam Müller arrancaba de esta manera del suelo nacional las malas hierbas exóticas: el cosmopolitismo humanitario, el racionalismo jurídico, el individualismo económico y político. Al mismo tiempo, arrojaba en tierra alemana la simiente de ideas que se levantarán durante todo el siglo y de las cuales hemos recogido un haz en el campo de la *geschichtliche Rechtswissenschaft*, de la *Sprachphilosophie*, de la *Nationalökonomie*, de la *Volkswirtschaftslehre*, de la *Staatslehre*, de la *Völkerpsychologie*, de la *Soziologie*.

Los economistas casi son los únicos que hayan tenido para con su antecesor un pensamiento de gratitud (58). Savigny se refiere a Hugo y a Moser (59), pero parece ignorar a Müller. Schaeffle no lo cita una sola vez en los cuatro volúmenes de *Bau und Leben* ni en su tratado de economía

(55) Cfr. Ibid. t. I, pág. 115.
(56) Cfr. Ibid., t. I, pág. 75.
(57) Cfr. Ibid., t. I, pág. 91; cf. t. I, págs. 92-93.
(58) Hemos citado a Roscher. Confróntese: Wagner, Grundlegung, § 144; G. Schmoller, Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, t. I, § 47, Leipzig, 1900; Ingram (Histoire de l'économie politique, pág. 271) no hace más que resumir el análisis de Roscher (Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland, págs. 763 y 975. Rambaud (Histoire des doctrines économiques, pág. 244), muestra, por la manera con que habla de Müller, que no lo conoce.
(59) VON BERUF: pág. 15.



política (60). Bluntschli no puede negar que Müller es el primero de los contemporáneos en haber tenido la idea orgánica del Estado, pero insiste en disminuir su mérito (61). Pablo Barth (62) no pronuncia el nombre de Müller, no más que Henry Michel (63). Charles Andler (64) sólo señala su influencia sobre List. Si Stein lo nombra, es de pasada, como el inspirador de los reaccionarios que querrían volver a arrojarnos en la edad media (65).

Cuando Müller daba sus conferencias sobre los *Elemente der Staatskunst*, Augusto Comte tenía diez años. Bien podría resultar después de un análisis objetivo de la obra de Müller (66), que Comte ha tenido un predecesor en Alemania, y que no es del todo exacto sostener con Dürkheim que "la sociología ha nacido en Francia". Se puede, haciendo todas las cuentas, concluir que la sociología es más bien germánica, habiendo los alemanes tenido la cosa, a falta del nombre...

El primer error de Dürkheim, cuando introdujo en Francia la teoría germánica del realismo social, consiste

(60) A. SCHAEFFLE: Das gesellschaftliche System der menschlichen Wirtschaft, 2 vol., 3ª ed. Tübingen, 1873.
(61) BLUNTSCHLI: Geschichte der neueren Staatswissenschaft, pág. 556, 3ª ed., 1881. En su Allgemeines Staatsrecht, Bluntschli atribuye a Savigny el honor de haber sido el primero que ha tenido la concepción orgánica de la nación (pág. 37).
(62) P. BARTH: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Leipzig, 1897.
(63) H. MICHEL: L'idée de l'Etat. Paris, 1896.
(64) CH. ANDLER: Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne, pág. 162. Paris, 1897.
(65) L. STEIN: Die sociale Frage im Lichte der Philosophie, pág. 429. Stuttgart, 1897.
(66) Las ideas de Müller, algunas de las cuales hemos resumido, se encuentran en tres pequeños volúmenes que nunca han sido reimpresos (Die Elemente der Staatskunst, 1809). Es de esperar que pronto se encontrará alguien que dé a Müller el lugar que le corresponde en la historia de la Ciencia social uniéndolo por una parte con Moser y Burke, y determinando por otra parte, en qué sentido se ha ejercido su influencia.

en no haber sospechado estas raíces profundas y lejanas de la teoría en su país de origen.

Antes de ser y al mismo tiempo que permaneció como un postulado de la ciencia, el concepto de la Nación y de su realidad era, en Alemania, una idea predilecta y un sentimiento vivaz. El esfuerzo de los escritores, de los sabios, de los políticos, de los diplomáticos, de los guerreros alemanes, durante todo un siglo, ha sido dirigido hacia este fin: construir la unidad —económica, moral y política— de Alemania (67).

Francia, por el contrario, no ha cesado de gloriarse de haber proclamado la carta cosmopolita de los derechos del hombre. Y la filosofía individualista, a despecho de ciertos asaltos, siempre ha logrado mantener su dominio en la enseñanza universitaria. Sin duda, en un punto Francia estaba a la cabeza: había realizado después de largo tiempo su unidad política. Pero mientras los alemanes trabajaban, con ardor y perseverancia, para ser un pueblo grande y fuerte, ¿cuáles eran en Francia, la vitalidad del sentimiento patriótico y la profundidad de la idea nacional? Al día siguiente de la guerra de 1870, Renán comparaba de esta manera los dos países: "En Prusia, el Estado militar, despreciado entre nosotros o considerado como sinónimo de pereza y de vida desarreglada, era el principal título de honor, una especie de carrera sabia. Entre nosotros, el patriotismo, que se refería a los recuerdos militares era ridiculizado con el nombre de chauvinismo; allá, todos son lo que nosotros llamamos patrioteros, y se glorían de ello (68). ¿Ha habido algún cambio después? Para el que se contenta con el método ordinario de observación, hay elementos interesantes de respuesta en la encuesta sobre la guerra y el militarismo instituída por la revista *L'Humanité nouvelle* y en la cual

(67) H. LICHTENBERGER: L'Allemagne moderne et son évolution. Paris, 1907.

(68) E. RENAN: La réforme intellectuelle et morale, pág. 52.



ha colaborado Dürkheim (69); hay una gran cantidad de documentos en el libro de Goyau sobre la *Idée de patrie* (70); y recientes incidentes son singularmente sugestivos. Pero encuestas, ensayos de historia, acontecimientos particulares no dan una representación suficientemente objetiva de un hecho social; y el resultado de investigaciones conducidas según este método carece de valor ante los ojos del sociólogo, que tiene por regla aprehender los hechos "por la parte por donde se presentan aislados de sus manifestaciones individuales" (71). Habría que tomar "objetivamente" las "corrientes" patrióticas, internacionalistas, pacifistas, militaristas y medir las variaciones cuantitativas. Esto sería, para los redactores del *Année sociologique*, el objeto de una memoria interesante, que no estaría desprovisto de actualidad y cuyas conclusiones podrían ser útiles para el arte político racional".

Si Comte hubiera vivido todavía, hubiera reprochado a su sucesor de haber, sin tener en consideración el "consensus", violado el espíritu sociológico (72). La teoría del realismo social formaba parte de un sistema viviente de representaciones y de sentimientos, que se puede llamar la mentalidad o el *Volksgeist* alemán. Dürkheim la ha separado del sistema, sin preguntarse si encontraría en Francia un suelo propicio y un ambiente favorable. Su realismo social es una idea desarraigada.

Otro desprecio de Dürkheim consiste en haber vaciado la idea germánica del contenido que le daba un sentido.

Cuando Müller, Savigny, List, Roscher, Knies, Schmoller, Wagner repiten que la sociedad es algo diverso de la suma de sus miembros, saben lo que dicen y en Alemania se

(69) L'Humanité nouvelle, numéro de mai 1899. Ver la respuesta de Durkheim, pág. 50.

(70) G. GOYAU: L'idée de patrie et l'humanitarisme. Essai d'histoire française, 1866-1901. Paris, 1903.

(71) DURKHEIM: Règles de la méthode sociologique, pág. 57.

(72) COMTE: Cours de philosophie positive, t. IV, págs. 317 y 324.

los entiende. Designan con el nombre de *Volk*, a este lento producto de la historia, como lo llaman ([73]), piensan en la Nación, comunidad que sobrevive a los individuos, reuniendo las generaciones por la identidad de la lengua, del culto, del derecho, de la moral, de las instituciones, de los intereses, de los recuerdos, de las esperanzas; y reivindican justamente, para la tendencia científica que representan, el título de "realista" ([74]).

Dürkheim se ha apropiado de su fórmula, pero nunca se sabe lo que hay dentro o detrás, cuando dice que la sociedad es un ser *sui generis*, pues, nunca ni en ninguna parte, ha definido lo que entiende por sociedad y como hemos mostrado ([75]) su tentativa de definir el "hecho social" ha terminado finalmente en un fracaso.

Por lo tanto, no nos coloca en presencia de un objeto tangible, frente a una "cosa"; agita ante nosotros un concepto vago, una abstracción que se escapa, y el postulado de los Alemanes se convierte, bajo su pluma, en una fórmula cabalística. Su realismo social es como una de esas plantas esterilizadas, que se ha puesto de moda colocar en los departamentos que no tienen aire ni luz.

El sentimiento de lo irreal aumenta, cuando se sigue a Dürkheim en su tentativa de dividir las sociedades en tipos o en especies.

Se conoce su principio de clasificación ([76]). Postula la existencia de la horda —esto es tomado de Wundt ([77])— como habiendo debido ser el agregado social primitivo. "Con esta "noción", se tiene el punto de apoyo necesario para construir la escala completa de los tipos sociales. Se distinguirá tantos tipos fundamentales como maneras hay, para la horda, de combinarse con ella misma dando nacimiento a sociedades nuevas y por medio de éstas combinarse entre sí"; y se encontrará las sociedades "polisegmentarias simples", las "sociedades polisegmentarias simplemente compuestas", las "sociedades polisegmentarias doblemente compuestas", y así por el estilo ([78]).

Es verdad que la clasificación de las sociedades es una empresa de excepcional dificultad y los ensayos de Spencer ([79]), de Grosse ([80]), de Hildebrand ([81]), de Sutherland ([82]), de Vierkandt ([83]), de Steinmetz ([84]), no son perfectos; pero, por lo menos, no olvidan la parcialidad de los datos concretos, tienen más o menos en cuenta felizmente, el estado de civilización o el desarrollo económico de las sociedades.

Dürkheim hace plena abstracción; parte de una noción imaginaria y deduce de allí, mediante una operación lógica, una clasificación puramente verbal. ¿Qué caso hace de su precepto: "Los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como cosas?" ([85]). ¿Y el reproche que dirige a los otros: "En lugar de una ciencia de realidades, no hacen más que un análisis ideológico", — no se volvería contra él?

En fin, Dürkheim ha estado especialmente mal inspirado cuando, para responder a las críticas de que fué ob-

(73) Cfr. WAGNER: Grundlegung, § 151.
(74) ROSCHER: Geschichte der National Oekonomie in Deutschland, pág. 1032.
(75) Ver más arriba, pág. 22.
(76) Ver más arriba, pág. 65.
(77) WUNDT: Ethik, t. II, p. 55. Cf. SCHAEFFLE: Bau und Leben, t. II, p. 83.



(78) Les règles de la méthode sociologique, pág. 102.
(79) SPENCER: Principes de sociologie.
(80) E. GROSSE: Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, 1896.
(81) R. HILDEBRAND: Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, 1896.
(82) A. SUTHERLAND: The origin and growth of the moral instinct, 1898.
(83) A. VIERKANDT: Naturvölker und Kulturvölker, 1896.
(84) STEINMETZ: Classification des types sociaux et catalogue des peuples. (Année sociologique, t. III, 1900).
(85) Les règles de la méthode sociologique, pág. 35.

jeto el postulado del realismo social, recurrió a la dialéctica (86).

Su argumento se reduce a esto: Un compuesto difiere específicamente de sus componentes; ahora bien, la sociedad es un compuesto. Luego...

La mayor es probada con ejemplos: la célula viviente es el sujeto de fenómenos característicos cuyas partículas minerales que la constituyen no pueden dar razón: el bronce tiene cualidades que no tienen los metales de que está formado; en el agua se encuentran propiedades que no poseen sus elementos. Lo mismo debe de ser de la sociedad. Cuando se agregan hombres, se hace una combinación química; el ser colectivo, producto de su unión, es una realidad de un orden nuevo que la psicología individual es impotente para explicar.

Es agradable que el autor de esta argumentación dispute a los organicistas el derecho de razonar por analogía, y por su parte haga conjeturas sobre que las leyes ya verificadas en el organismo biológico bien podrían ser verdaderas leyes del organismo social.

Más aún, si hubiera analogía entre la formación de una sociedad de hombres y los ejemplos que cita, podría contentarse con señalar su inconsecuencia. ¿Pero es necesario notar que no hay aun punto de analogía? En el caso de la célula, del bronce, del agua, hay combinación de elementos heterogéneos. ¿Sucede lo mismo con la sociedad? ¿No son siempre seres con la misma naturaleza humana que forman la combinación social? Y los adversarios del realismo social, respondiendo donde Dürkheim buscaba su argumento, no habrían podido replicar: "Pero ¡mezclad las gotas de agua que queráis, y veréis si no siempre tendréis agua!" (87).

¿Nuestra conclusión será que Tarde, Andler, Fouillée

(86) DURKHEIM: De la méthode objective en sociologie.
(87) Cfr. Annuaire statistique de Belgique, t. XXXVII, pág. 120. Bruxelles, 1907.



y los que han repetido sus críticas, como Bernes (88) y Jankelevitch (89), tienen razón? ¿Es necesario volviendo a usar una expresión de Fouillée (90), estar por el "nominalismo" o por el "realismo", decir, con el primero, que la sociedad es una "palabra", o, con el segundo, que es un "ser"?

La cuestión se ha encontrado, por culpa de Dürkheim, planteada en estos términos estrechos, y los adversarios del realismo social no han soñado prolongar el debate. Su polémica con Dürkheim fué dialéctica puramente verbal, una verdadera logomaquia. Consultada la historia y hechas ciertas distinciones a propósito, se hubieran evitado discusiones ociosas.

La verdad es, en efecto, que a esta palabra realismo social corresponden cosas diversas.

En primer lugar, entre los románticos alemanes, al día siguiente del desastre de Jena, significa la expresión de un sentimiento de revuelta contra el cosmopolitismo importado del país del opresor. Seducidos por los sueños de una filosofía humanitaria, durante un siglo se había negado la Patria. Historiadores y artistas la afirmaban de nuevo, volviendo a encontrar al fin, bajo el golpe de la desgracia pública, la fe nacional que el snobismo reinante les había quitado. Para amar mejor la Nación, que podía y debía revivir, para hacerla sensible a los corazones y presente a las imaginaciones, la personificaron. Y ésta fué la primera fase del realismo social, la fase literaria y sentimental.

Con Adam Müller se abrió una nueva fase. Reaccionó contra el espíritu y el método individualistas que el racionalismo del siglo XVIII había puesto en boga. De una cierta idea que se formaba previamente de la naturaleza

(88) Cfr. BERNÈS: Individu et société, en la Revue philosophique, t. LII, pág. 484. Paris, 1901.
(89) S. JANKELEVITCH: Nature et société, pág. 169. Paris, 1906.
(90) A. FOUILLÉE: Les éléments sociologiques de la morale, pág. 159. Paris, 1905.

del hombre, se pretendía deducir un conjunto de leyes económicas y un sistema de organización política a los cuales se atribuía un valor universal. Müller protestó contra este procedimiento geométrico, aplicado a cosas móviles y vivas. Tenía el sentimiento muy profundo de la realidad y le repugnaba las abstracciones del racionalismo uniformante y nivelador.

En esto como en el resto, pero sin tal vez dudar de ello, reanudaba la tradición de la edad media.

Tomás de Aquino, el gran filósofo del siglo XIII, no concebía la sociedad como una masa homogénea de seres idénticos. Los elementos del Estado, dice, son en primer lugar las familias; luego las clases. Se suele distinguir habitualmente la clase rica y la clase pobre, y entre las dos, alguna vez la clase media. Pero esto no basta; hay que analizar de cerca la composición social y entonces aparecerán los grupos profesionales: el de los agricultores, de los comerciantes, de los artesanos, de los marinos, etc. La importancia relativa de estos elementos varía de un Estado a otro y estas diferencias de subestructura social son las que determinan las diferencias de superestructura política, pues, es de notar que no hay sino tres formas de gobierno; en cada una de estas formas-tipos hay variedades (91). El hombre de Estado no debe, por lo tanto, contentarse con inventar la Constitución idealmente perfecta, así como el médico no debe buscar la salud en general, sino que debe tener en cuenta las contingencias, proponer la organización que es apropiada para un estado social determinado y que puede ser realizada (92). El derecho debe también estar en armonía con la Constitución política; y la legislación, que conviene a una democracia, no es necesariamente buena

(91) Cfr. Thomae Aquinatis: In octo libros politicorum expositio, Liber IV, lectio 2, 3, 4.
(92) Cfr. Ibid., I, IV, l. 1.



en una oligarquía; ni siquiera en una democracia diversa, pues hay diversas especies (93).

La insuficiencia probada del método individualista ha conducido a esta concepción social, que Tomás de Aquino tenía de Aristóteles, los fundadores de la escuela histórica del derecho, y los maestros de la *Volkswirtschaftslehre*.

Ellos han afirmado que la ciencia y la política deben tener en cuenta los datos reales: la existencia de naciones diversas y la interdependencia —la *Zusammenhang*— de los fenómenos sociales. Y para marcar la posición que tomaban con respecto al individualismo atomista, han adoptado la fórmula: "Una nación no es una simple suma de individuos: *keine blosse Summe von Individuen,* sino un todo real: *ein reales Ganzes*".

Para la mayoría, esta fórmula era el recuerdo breve de un programa. Era como una palabra dicha de paso, la señal por la cual se reconocían los partidarios de un mismo método científico.

Apenas si con los filósofos, como Lazarus y Steinthal, el realismo social se encontró conducido al umbral de la metafísica.

Con Dürkheim pasa el umbral. Lo que era en Alemania la expresión imaginaria de un sentimiento o el enunciado convencional de un procedimiento de investigación, se convierte en él en un axioma metafísico, en una palabra creadora que suscita un mundo nuevo poblado de misterio: "No puede haber sociología si no existen sociedades; ahora bien, no existen sociedades si no hay más que individuos (94); el grupo formado por los individuos asociados es una realidad diferente de cada individuo tomado por separado (95); uniéndose, los individuos forman un ser psíquico de una nueva especie (96); los hechos sociales no di-

(93) Ibid., l. IV, l. 1. Cf. Sum. Theol. Iª IIae., q. 104, art. 3, ad 2m.
(94) Le Suicide, préface, p. X.
(95) Ibid., pág. 362.
(96) Ibid., pág. 350.

fieren sólo en cualidad de los hechos psíquicos, sino que tienen otro sustrato (97); pues, un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es algo diverso y cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes de que está compuesto (98); por lo tanto, es necesario que penetrando en el mundo social, el sociólogo tenga conciencia de que penetra en lo desconocido, que está listo para hacer descubrimientos que lo sorprenderán y lo desconcertarán'' (99).

Hemos dicho más arriba cuán desconcertado estuvo Tarde al descubrir un despreciador de la metafísica que penetraba audazmente en las elevadas regiones de lo abstracto. Su sorpresa se expresó en términos pintorescos: ''Dürkheim se apoya en un postulado enorme para justificar su concepción quimérica; este postulado dice que la simple relación de varios seres puede convertirse en un ser nuevo, a menudo superior a los demás. Es curioso ver espíritus que se glorían de ser ante todo positivos, metódicos, que expulsan de todas partes la sombra del misticismo, unirse a una noción tan fantástica'' (100).

''Dürkheim nos rechaza escolásticamente'' (101).

Es penoso que Dürkheim no haya aprovechado la ocasión para pedir a la escolástica una lección de metafísica.

Evidentemente tiene razón para pensar que una sociedad de cincuenta hombres no es la misma cosa que estos cincuenta hombres no asociados. Asociados forman un todo, y este todo, gracias al vínculo social, presenta una cierta unidad.

La cuestión, para el metafísico, está en determinar cuál es la unidad del compuesto social.

Durkheim, para expresar su pensamiento, ha recurrido a las comparaciones. Ha hablado de ''agregación'', de ''pe-

(97) De la méthode objective en sociologie.
(98) Règles de la méthode, pág. 126.
(99) De la méthode objective en sociologie.
(100) G. Tarde: La sociologie élémentaire, pág. 223.
(101) G. Tarde: La logique sociale, pág. VIII.



netración'', de ''fusión'' (102), de ''mezcla'', de ''combinación'', de ''síntesis'' (103). Le ha faltado el sentido de los matices.

Un montón de piedras es un todo; una casa también; un compuesto químico igualmente, y también un cuerpo viviente. Hay, por lo tanto, varias maneras de ser un todo; en cada caso, la relación de las partes varía entre sí. De esta manera la unidad del montón de piedras es puramente accidental; la de la casa, artificial; la del compuesto químico lo mismo que la del cuerpo viviente es natural.

La unidad de la sociedad no se parece a ninguna de aquéllas.

La sociedad no es un ser individual, una realidad sustancial e indivisa, como el compuesto químico o el cuerpo viviente.

No es una cosa distinta de los asociados; es lo mismo que los asociados. En la asociación no hay ningún otro ser cualquiera, físico o psíquico, que los asociados. El todo social es un estado de cosas y no una cosa; un modo de ser y no un ser.

Sin embargo, la sociedad es más que una yuxtaposición, un montón o una suma; y por esto difiere del acervo de piedras hacinadas.

Es diversa de una casa cuya composición de las partes es fija y rígida. Entre los miembros de una sociedad hay normalmente, acuerdo de tendencias, coordinación de acción, cooperación de esfuerzos, ayuda mutua, y en todo caso, influencia mutua incesante.

La metafísica, que no es un sueño hueco, sino una expresión más elevada de las cosas dadas de la realidad, hace estas distinciones.

Espera de la sociología los datos que aquélla le proporcionará sobre la estructura y el funcionamiento de las diversas sociedades, sobre su estado normal y patológico,

(102) Règles de la méthode, pág. 127.
(103) De la méthode objective en sociologie.

datos nuevos que permitirán situar mejor, en la clasificación de los seres compuestos, el todo social y sus variedades.

Sin duda, hay tal vez algún provecho, aun para un sociólogo positivista, en la meditación de estas líneas de Tomás de Aquino: "La unidad, formada por este todo que se llama el Estado o la familia, es una unidad de coordinación y no una unidad simple. Cada elemento del todo social tiene su actividad que no es la del conjunto; pero el mismo todo tiene también, como tal, una acción que le es propia. Allí la sociedad difiere del todo en el cual se encuentra la unidad de composición, o de vinculación, o de continuidad; aquí las partes no obran separadamente del conjunto. También no corresponde a la misma ciencia estudiar el todo social y sus elementos; y las leyes que rigen la vida individual, la vida familiar y la política constituyen tres disciplinas diferentes" [104].

La acogida poco alentadora que recibió por diferentes partes presentando a sus compatriotas su concepción sociológica, no ha perturbado a Dürkheim en su dedicación al trabajo y en su fe en el porvenir de la sociología.

Primero en la universidad de Burdeos, luego en la de París, ha continuado profesando la sociología y formando discípulos.

En 1898, creó el *Année sociologique*. Entre los colaboradores de esta obra, algunos se han convertido en partidarios convencidos de las ideas del fundador.

El libro de Lévy-Brühl, *La science des moeurs et la morale,* ha tenido el don de conmover a pensadores, filósofos y moralistas, que hasta entonces eran más bien extraños a la sociología.

Las polémicas levantadas por este libro tienen sobre todo por objeto la cuestión del conflicto entre la moral y la sociología.

¿Es real este conflicto? ¿Es insoluble?

(104) Cfr. THOMAS AQUINATIS: In decem libros Ethicorum expositio, liber I, lectio I. — ROSCHER: Grundlagen der Nationalökomie, § 12.



## CAPITULO SEXTO

## DELIMITACION DEL CONFLICTO

El libro de Lévy-Brühl, *La moral y la ciencia de las costumbres,* sugiere al lector inadvertido dos conclusiones:

1. — Parece que el conflicto entre la moral y la sociología data del advenimiento de la "sociología científica" representada por Dürkheim.

2. — Lo que Lévy-Brühl llama la "moral teórica de los filósofos" aparece como resumiendo todo el esfuerzo del espíritu humano después de especular sobre los problemas de la ética y del derecho.

Es la "manera" del autor la que produce esta doble impresión.

La realidad objetiva, —que hubiera sido necesario aprehender y hacer ver—, son dos corrientes del pensamiento filosófico que chocan en un determinado momento y en un punto dado. Para discernir las causas y medir la extensión del conflicto nacido de su encuentro, hubiera sido necesario analizar no sólo su contenido, sino situarlas en su ambiente, investigar su origen, seguir su dirección. Era la ocasión de un interesante y útil ensayo de sociología genética.

Lévy-Brühl se ha contentado con un ejercicio de dialéctica. Fuera del tiempo y del espacio, en las regiones de lo Abstracto, opone dos concepciones antinómicas —la moral teórica y la ciencia de las costumbres— y defiende la superioridad de la una sobre la otra. En lugar de escribir

una página de historia, sostiene como lógico una tesis de escuela, y como prosélito convertido, redacta el manifiesto de un grupo.

Habiéndose librado voluntariamente el autor del cuidado de las nociones exactas y de las precisiones escrupulosas, la obra ha tomado una fisonomía intemporal. La "sociología científica" da la impresión de una aparición súbita. La "moral teórica" hace el efecto de una construcción; a cada instante se pregunta el lector qué realidad histórica dada corresponde al arreglo artificial presentado por Lévy-Brühl; al final del libro, termina por dejarse insinuar (1) que tiene ante sí la obra de la filosofía de todos los siglos transcurridos.

Ahora bien, la "moral teórica de los filósofos" no constituye todo el pasado.

Y el conflicto de la moral y de las sociología no ha nacido hoy día: nosotros asistimos sólo a una continuación de hostilidades.

Tratemos de encontrar algunos antecedentes de la lucha actual. Su examen permitirá tal vez precisar los límites del conflicto.

*I. — El derecho natural de J. J. Rousseau* (2).

En 1882, Augusto Comte procesaba la "política metafísica" y reivindicaba los derechos de la "física social (3)".

(1) Pág. 258 y ss.

(2) Bibliografía: A. Comte: Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganizer la société, 1822. — De Bonald: Théorie du pouvoir, 1796. — Législation primitive, 1802. — J. de Maistre: Considérations sur la France, 1796. — Etude sur la souveraineté, 1794-1796. — Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines, 1810. — J. J. Rousseau: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753. — Du Contrat social, 1762.

(3) A. Comte: Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1822. Reimpreso como apéndice, en el tomo IV del Système de politique positive, págs. 47 a 136. París, 1883.



Tenía bajo sus ojos las piltrafas de diez constituciones improvisadas en un intervalo de treinta años y "siempre proclamadas, una después de otra, eternas e irrevocables".

La pretensión de construir de un solo golpe toda la economía de un sistema social le pareció una "quimera extravagante". ¿De dónde provenía ésta?

En primer lugar de la ignorancia. Estos fabricantes de constituciones no habían soñado en determinar con precisión los límites en los cuales están encerrados por la naturaleza de las cosas las combinaciones de orden social. La historia "escrita y estudiada con un espíritu superficial" los había habituado a no ver en los grandes acontecimientos sino los hombres y nunca las cosas que impelen a los hombres con una fuerza irresistible (4). Se creían dotados de una potencia de acción indefinida sobre los fenómenos. De allí este "predominio de la imaginación sobre la observación" (5), primer defecto de la política metafísica.

Lo que la distingue luego, es "el reino de lo absoluto". Sus partidarios "abarcando la organización social de una manera abstracta", "establecen el tipo eterno del orden social más perfecto, sin tener en vista ningún estado de civilización determinado" (6). Ven, en un sistema de instituciones, una especie de "panacea universal" aplicable, con una infalible seguridad, a todos los males políticos, cualquiera sea su naturaleza y el grado actual de civilización del pueblo al cual está destinado el remedio. Juzgan los regímenes de los diferentes pueblos, en las diversas épocas de la civilización, únicamente según su mayor o menor conformidad u oposición con el tipo invariable de perfección que han establecido. Ahora bien, no hay y no podría haber régimen político absolutamente preferible a todos los demás. Las instituciones buenas en una época pueden ser y

(4) Plan, pág. 94.

(5) Plan, pág. 82. Cf.: Cours de philosophie positive, leçon 48e., t. IV, pág. 293.

(6) Plan, pág. 84. Cf.: Cours de philosophie positive, leçon 46, t. IV, pág. 189.

son aun muy a menudo malas en otra y recíprocamente. Así, por ejemplo, la esclavitud. De la misma manera, en sentido inverso, la libertad.

Lo absoluto en la teoría conduce necesariamente a "lo arbitrario en la práctica", tercer defecto de la política metafísica. "La especie humana se encuentra librada, sin ninguna protección lógica, a la experimentación desordenada de las diversas escuelas políticas, cada una de las cuales trata de hacer prevalecer indefinidamente su tipo inmutable de gobierno (7).

Al mismo tiempo que el método, Comte critica los principios de la política metafísica (8). Y concluye que los sabios deben elevar la política al rango de las ciencias de observación. Con este fin, será necesario: 1.— abandonar la región de las idealidades metafísicas para establecerse en el terreno de las realidades observadas, por una sistemática subordinación de la imaginación a la observación; 2. — renunciar a las concepciones políticas absolutas y concebir la organización social como íntimamente ligada con el estado de civilización y determinada por él; 3. — considerar la marcha de la civilización como sujeta a una ley invariable fundada en la naturaleza de las cosas (9).

Se ha hecho habitual en estos últimos tiempos honrar a Comte como el fundador de la Sociología.

Es una gloria inmerecida. Es injusto desconocer que Saint-Simon lo ha puesto en el camino (10). Es más injusto aún pasar en silencio la influencia de José de Maistre,

(7) Plan, pág. 102, y Cours, t. IV, leçon 48, pág. 308.

(8) Plan, pág. 56. Cf.: Considérations sur le pouvoir spirituel (1826); reimpreso como apéndice en el tomo IV del Système de politique positive, págs. 176 a 215. — Plan, pág. 53. — Cours, t. IV, 46e. leçon, págs. 58-59. — Plan, pág. 54. — Considérations sur le pouvoir spirituel, pág. 179. — Cours, t. VI, 46e. leçon, págs. 61-63.

(9) Plan, pág. 86, y Cours, t. IV, 48e. leçon, pág. 313.

(10) Cfr. H. DE SAINT SIMON: Mémoire sur la science de l'homme. Oeuvres choisies, t. II, pág. 147. Bruxelles, 1859. — Du système industriel, 1821. Oeuvres de Saint Simon et d'Enfantin, t. XXII, pág. 197. Paris, Dentu, 1869.



confesada por el mismo Comte (11). Un cuarto de siglo antes de Comte, de Maistre había hecho la crítica de la política metafísica y puesto los principios esenciales de la Sociología contemporánea.

Desde 1796, de Maistre denuncia el error incial de los filósofos de la Revolución Francesa, que han redactado constituciones para "el hombre", entidad imaginaria, abstracción irreal (12).

El humanitarismo, en este tiempo, estaba de moda. Todavía serán necesarios diez años y crueles equivocaciones antes de que Alemania comience, precediendo a las demás, a regresar de su admiración por el cosmopolitismo (13). Sin embargo, de Maistre proclama que lo que hay de real con respecto a la ciencia política, son las naciones. Ellas nacen, dice, y perecen como los individuos. Tienen un alma general y una verdadera unidad moral que las constituye lo que son. Esta unidad es anunciada sobre todo por la lengua. Cuando se habla del genio de una nación, la expresión no es tan metafísica como se cree. Cada una tiene su carácter y de estos diferentes caracteres nacen las diferentes modificaciones del gobierno (14). Desde entonces, una Constitución que es hecha para todas las naciones no es hecha para ninguna (15). No sólo diferentes gobiernos pueden ser buenos para diversos pueblos, sino también para el mismo pueblo en diferentes tiempos. Cada forma de gobierno es la mejor en ciertos casos y la peor en otros. El despotismo, para tal nación, es tan natural, tan legítimo, como la democracia para otra (16).

A los filósofos de la Revolución que creen que todo es

(11) A. COMTE: Cours de philosophie positive, 46e. leçon, t. IV, pág. 184, nota 1.

(12) J. DE MAÎSTRE: Considérations sur la France, 1796, cap. VI.

(13) Ver más arriba, pág. 118.

(14) Cfr. J. DE MAÎSTRE: Etude sur la souveraineté, 1794-1796, livre I, chap. IV. — Ibid., livre II, chap. VII.

(15) J. DE MAÎSTRES Considérations sur la France, chap. VI.

(16) Etudes sur la souveraineté, livre I, chap. IV.

posible para el gobierno y fácil para el que lo ejerce, de Maistre habla de esta manera: "El hombre no crea nada: tal es su ley, para lo físico como para lo moral (17). Porque obra, cree obrar solo y se imagina que es realmente el autor directo de todo lo que se hace por medio de él: es, en un sentido, la paleta del albañil que se cree arquitecto (18). Sin embargo, "en todas las creaciones políticas o religiosas, cualesquiera sea su objeto y su importancia, es una regla general que nunca hay proporción entre el efecto y la causa. El efecto es siempre inmenso con relación a la causa (19). Un siglo más tarde, volveremos a encontrar esta regla en Wundt bajo el nombre de: ley de la heterogenia de los fines (20).

Fustigando la pretensión de "hacer una constitución como un relojero hace un reloj" (21), de Maistre se adelanta veinte años al fundador de la Escuela histórica (22), y con atrevimiento de pensamiento y de expresión, que Savigny no ha igualado, opone a la concepción artificialista la concepción orgánica de la formación del derecho. Reconocemos, dice, en la planta, una fuerza plástica que marcha invariablemente hacia su fin, que se apropia de lo que le sirve, que rechaza lo que le perjudica. Esta fuerza es más visible todavía y más admirable en el reino animal. ¿Cómo podemos creer nosotros que el cuerpo político no tiene también su ley, su alma, su fuerza plástica? (23). Así como las naciones nacen, al pie de la letra, así también los gobiernos nacen con ellas. Todos los pueblos tienen el gobierno que les conviene, y ninguno ha escogido el suyo (24). Cuando

(17) Considérations, chap. VI.
(18) Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, X, 1810.
(19) Étude sur la souveraineté, livre I, chap. VIII. — Considérations, chap. I.
(20) Wundt: *Ethik*, t. I, pág. 275, 3e. ed. Stuttgart, 1903.
(21) Étude sur la souveraineté, livre I, chap. VII.
(22) Ver más arriba, pág.
(23) Étude sur la souveraineté, livre II, chap. IV.
(24) Ibid., livre I, chap. VII.



las naciones comienzan a conocerse y a reflexionar sobre sí mismas, su gobierno existe desde hace siglos (25). Nunca se ha escrito, nunca se escribirá *a priori* el código de las leyes fundamentales que deben constituir una sociedad civil o religiosa (26). Las raíces de las constituciones políticas existen antes de toda ley escrita. Una ley constitucional no es y no puede ser más que el desarrollo o la sanción de un derecho preexistente y no escrito (27). La experiencia nos enseña: Las constituciones, por así decir, han germinado de una manera insensible, por la reunión de una cantidad de estas circunstancias que nosotros llamamos fortuitas; algunas veces tienen un autor único que aparece como un fenómeno y se hace obedecer. Pero estos legisladores, aun con su potencia extraordinaria, no hacen más que reunir los elementos preexistentes en las costumbres y el carácter de los pueblos (28).

A los legisladores de la contrarrevolución (29) les aconseja que vayan a la escuela de la experiencia: en política como en mecánica, las teorías se equivocan, si no se toma en consideración las diferentes cualidades de los materiales que forman las máquinas. Salgamos de las teorías, y representémonos los hechos (30). Creamos por lo menos en la historia, que es la política experimental (31). Toda cuestión sobre la naturaleza del hombre debe ser resuelta por la historia (32).

A los filósofos recomienda la investigación de las leyes sociales: "El orden moral tiene sus leyes como la física, y la investigación de estas leyes es totalmente digna de ocu-

(25) Ibid., livre II, chap. VII.
(26) Essai, I, VII, XXVIII. — Considérations, chap. VII.
(27) Essai, IX.
(28) Considérations, chap. VI. — Cf. Étude sur la souveraineté, livre II, chap. VII.
(29) Cfr. Considérations, chap. IV.
(30) Considérations, chap. IX.
(31) Ibid., chap. X. — Étude sur la souveraineté, livre II, chap. II.
(32) Étude sur la souveraineté, livre I, chap. II.

par las meditaciones del verdadero filósofo (33)''. De tal manera cree en la existencia de estas leyes, que mientras hace el cuadro de las guerras pasadas, golpeado por su periodicidad, deja escapar esta reflexión: "Si hubieran tablas de masacres así como hay tablas meteorológicas. ¿quién sabe si se descubriría la ley al cabo de algunos siglos de observación? (34)''. La existencia de las leyes sociales no excluye por otra parte la contingencia: "En el mundo político y moral, como en el mundo físico, hay un orden común y hay excepciones a este orden. Comúnmente vemos una serie de efectos producidos por las mismas causas: pero en ciertas épocas, vemos acciones suspendidas, causas paralizadas y efectos nuevos (35)''.

¿Qué es sin embargo la "política metafísica" contra la cual Comte reaccionaba a la manera de Saint-Simon, de de Maistre, y se puede añadir de de Bonald? (36).

Es la teoría de Juan Jacobo Rousseau. Comte la definió: La doctrina que está fundada en su totalidad sobre la suposición abstracta y metafísica de un contrato social primitivo, anterior a toda evolución de las facultades humanas por la civilización. Los medios habituales de razonamiento que emplea son los derechos, considerados como naturales y comunes a todos los hombres en el mismo grado, que garantiza por este contrato (37). Es Rousseau quien la ha, según dice él, "coordinado" y "resumido bajo una forma sistemática"; es "entre sus manos en donde ella ha tomado forma definitiva" (38).

Esta doctrina —los historiadores lo atestiguan (39)—

(33) Essai, préface.
(34) Considérations, chap. III.
(35) Ibid., chap. I.
(36) Cfr. DE BONALD: Législation primitive 1802. Discours préliminaire. — Théorie du pouvoir, 1796, Préface. Idem, Partie I, livre VII, chap. VI.
(37) Plan, pág. 78.
(38) Ibid., págs. 79, 85, 107.
(39) Cfr. P. JANET: Histoire de la science politique, 3e. éd., t. II, pág. 455 et suiv. Paris, 1887. — A. SOREL: L'Europe et la



acababa de tener una influencia prodigiosa en el curso de los acontecimientos.

En la Francia del antiguo régimen, inquietada por una necesidad incesante de reformas, Rousseau no había tardado en suplantar a Montesquieu (40). Este, demasiado sabio para la gran mayoría, quedó aislado; su celeridad no era una influencia (41). Rousseau halagando los instintos, exasperando las pasiones, enardeciendo la imaginación, ha influído sobre la masa. El demoledor de la antigua monarquía encuentra cómplices en los abusos que denuncia. El arquitecto de la nueva sociedad puede especular extensamente con la ignorancia que le rodea (42); sus quimeras seductoras no deberán sufrir la prueba de una crítica advertida por la práctica o informada por la historia (43). Sus declamaciones sobre los derechos del hombre son para agradar a lectores habituados a las generalidades vagas y llenas de abstracciones huecas (44). Se las saborea, y sirven de alimento. *El Contrato social* está en todas las manos (45). De esta manera prepara la Revolución, esperando que él la dirija. Un grupo trata todavía, en la Asamblea constituyente, de hacer prevalecer las reformas de Montesquieu, pero la ma-

Révolution française, t. I, pág. 104. — H. TAINE: L'Ancien Régime, livre IV, chap. I. — WINDELBAND: Die Geschichte der neueren Philosophie, 4e. éd., t. I, pág. 439. Leipzig, 1907.
(40) L'Esprit des lois era de 1748. El Discours sur l'origine de l'inégalité apareció en 1753; el Contrat social, en 1762.
(41) A. COMTE: Cours de philosophie positive, 47e. leçon, t. IV, pág. 251.
(42) A. DE TOCQUEVILLE: L'Ancien Régime et la Révolution, Livre III, chap. 1.
(43) TAINE: L'Ancien Régime, livre IV, chap. III.
(44) TAINE: L'Ancien Régime, livre III, chap. II. — Id., L'Anarchie, livre II, chap. I. — Id., La Conquête jacobine, livre I, chap. 1.
(45) "En las clases medias e inferiores, escribe en 1799 MALLET DUPAN, Rousseau ha tenido un número de lectores cien veces superior que Voltaire. El es el que ha inoculado en los franceses la doctrina de la soberanía del pueblo y de sus extremas consecuencias." (Citado por TAINE: L'Ancien Régime, livre IV, chap. III).

yoría es ganada para las ideas de Rousseau [46]. El *Contrato social* inspira la Declaración de los derechos del hombre y hace en las asambleas públicas los gastos de las arengas [47]. Alguna de sus máximas, tomada como principio de derecho natural, pronto es traducida en veinte decretos. Por ejemplo, había escrito: "Es necesario que no haya sociedad parcial en el Estado [48]. Y he aquí que la Constituyente suprime las antiguas provincias, los antiguos estados provinciales, las antiguas administraciones municipales, los parlamentos, los jurados de las Corporaciones y las maestranzas. Luego la Asamblea legislativa abole todas las congregaciones, cofradías, asociaciones de hombres o de mujeres, laicas o eclesiásticas, todas las fundaciones de piedad, de caridad, de educación, de conversión, seminarios, colegios, misiones. La Convención en fin disuelve todas las sociedades literarias, todas las academias científicas o literarias. Quedaba la familia. Se la disloca cuanto se puede. Se asimila el matrimonio a los contratos ordinarios, y por el divorcio, se hace la asociación conyugal frágil y precaria; se impide la autoridad marital quitando al marido la administración de los bienes: se disminuye el poder paterno encargando al Estado dirigir la educación de los hijos, prescribiendo la partición igual y forzosa de los bienes; se suprimen en fin los hijos espurios, confiriendo a los hijos del amor libre los mismos derechos que a los hijos legítimos. Castas, iglesias, corporaciones, provincias, comunas, familia, todo es arrasado; en Francia no hay más que individuos dispersos, impotentes, efímeros, ante un cuerpo único, permanente y colosal que ha devorado a todos los demás,

(46) Los "monárquicos" o "imparciales" eran partidarios del veto absoluto del rey y del sistema bicameral. Pero la Constituyente no aceptó una segunda Cámara aunque fuera accesible a los plebeyos y apenas si concedió al monarca un veto suspensivo.

(47) Cfr. JANET: Histoire de la science politique, t. II, pág. 455. — Cf. TAINE: La Conquête jacobine, livre II, chap. II, y Le Gouvernement révolutionnaire, livre I, chap. I.

(48) Contrat social, livre II, chap. III.



el Estado. En virtud de otros principios del *Contrato social*, el Estado se arrogó derechos ilimitados sobre las personas y sobre las cosas. Confiscó los bienes del clero, de los emigrados, de los guillotinados, de los deportados, de los sospechosos, de los hospitales y otros establecimientos de beneficencia, de las fábricas, de las fundaciones, de los institutos de educación, de las sociedades literarias o científicas; decretó la leva en masa; sometió a los niños a la educación cívica; impuso por la fuerza su religión y su culto [49].

Ahora bien, ¿cómo estaba concebida esta teoría de Rousseau cuya acción fué tan formidable?

Se presentaba como un sistema de derecho natural, como el plan de lo que debía ser por oposición a lo que era, como el bosquejo de una sociedad perfecta, esbozada por la razón según un ideal absoluto.

Pura concepción *a priori*, se la suele llamar comúnmente [50]. Hay que entenderse. El sueño de Rousseau respondía a deseos de la hora a necesidades que reclamaban satisfacción. Rousseau fué un intérprete. Pero sirviendo de órgano del pueblo, magnifica y generaliza [51]; transforma pasiones, buenas o malas, en principios de derecho que proclama sagrados, eternos, inmutables. Y de esta manera, en lugar de recetas específicas, proporciona una panacea; en lugar de remedios precisos para males determinados, libra de un golpe el secreto del bienestar social integral; en lugar de reformas sucesivas, provoca una revolución.

Un carácter por el contrario innegable de su método, es el recurso pasado de moda a la abstracción He aquí el exordio del *Discurso sobre la desigualdad*: "Comencemos por descartar todos los hechos. Lo que habría podido ser el género humano si hubiera quedado abandonado a sí mismo,

(49) TAINE: L'Anarchie, livre II, chap. II et III. — Le Gouvernement révolutionnaire, livre II, chap. I.

(50) Cfr. COMTE: Plan, pág. 102.

(51) Cfr. ROUSSEAU: Contrat social, livre II, chap. XI.

he aquí lo que me propongo examinar. Interesando mi sujeto al hombre en general, trataré de usar un lenguaje que conviene a todas las naciones; o más bien, olvidando los tiempos y los lugares, me imaginaré que tengo como oyente al género humano. ¡Oh, hombre!, cualquiera sea el lugar a que pertenezcas, he aquí tu historia, tal como he creído leerla en la naturaleza, que nunca miente''. Los hombres que pactarán más tarde el *Contrato social*, no son de ningún siglo ni de ningún país. Son absolutamente semejantes entre sí, independientes, iguales, sin pasado, sin parientes, sin compromisos, sin tradición; unidades matemáticas, separables, equivalentes; fantasmas filosóficos, vacíos y sin sustancia.

Otro rasgo distintivo de su método, es el empleo exclusivo y excesivo del procedimiento geométrico o de la lógica deductiva. Cuando se ha apoderado de una reivindicación y se ha formado un ideal de justicia, atropella todo lo que está en su camino, llegando con frenesí a las consecuencias extremas de su principio. De esta manera, en torno a él, se murmura contra ciertos privilegios injustificados. Se hace eco de estas dolencias y redacta luego todo un Código insurreccional. ''La desigualdad apenas es sensible en el estado de naturaleza''; la ''que reina entre todos los pueblos cultos'' es ''contraria al derecho natural''. He aquí el principio y las aplicaciones. Por consiguiente, abajo la propiedad, con la cual ''la igualdad desaparece''; ''los frutos son de todos, la tierra no pertenece a nadie''; hubiera sido necesario a los ricos ''un consentimiento expreso y unánime del género humano para apropiarse de toda la subsistencia común que iba más allá de la suya''; sus ''usurpaciones no están establecidas sino sobre un derecho precario y abusivo''; ''el derecho natural les es contrario'', ''pues es manifiestamente contra la ley de la naturaleza que un puñado de hombres redunde en superfluidades, mientras la multitud hambrienta no tiene lo necesario''. Abajo las leyes ''que pusieron nuevas trabas al débil y dieron nuevas fuerzas al rico, destruyeron para siem-



pre la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, que hicieron de una verdadera usurpación un derecho irrevocable, y que para provecho de algunos ambiciosos, sujetaron al género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria''. Abajo el gobierno ''puesto que es manifiestamente contra la ley de la naturaleza, que un niño mande a un anciano, que un imbécil conduzca a un sabio''. Abajo la sociedad y sus instituciones; ''el hombre es naturalmente bueno''; se ha hecho ''malo'' al hacerse ''sociable''; la sociedad lo ha ''depravado''; ella ''lleva necesariamente a los hombres a odiarse mutuamente'' (52). El mismo procedimiento hay que seguir si se trata de aplicar el dogma de la libertad. Ante todo se enuncia el principio: ''Habiendo todo hombre nacido libre y señor de sí mismo, ninguno puede, bajo cualquier pretexto, someterlo sin su consentimiento'' (*Contrat social*, 1, IV, cap. II). Por lo tanto, para comenzar, ''la asociación civil'' no puede ser sino un ''acto voluntario'' (IV, II). Luego será necesario que ''cada uno, uniéndose a todos, no obedezca por lo tanto sino a sí mismo y quede tan libre como antes'' (I, IV). Con este fin, ''el pueblo, sometido a las leyes, debe ser su autor'' (II, VI). Si es necesario en la práctica recurrir a un ''legislador'' (II, VI), debe ser bien entendido que ''el que redacta las leyes no tiene o no debe tener ningún derecho legislativo, porque no existe más que la voluntad general que obliga a los particulares, y que nunca se puede asegurar que una voluntad particular es conforme con la voluntad general sino después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo'' (II, VII). Además, ''no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni aun el contrato social'' (I, VII). En cuanto al ''gobierno'', ''el acto por el cual se somete un pueblo a jefes (magistrados o reyes) no es absolutamente sino una comisión, un

(52) J. J. Rousseau: **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.**

empleo, en el cual simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder que los ha hecho depositarios, y que puede limitar, modificar y volver a tomar cuando le guste'' (III, I). Así ''en el instante que el pueblo está legítimamente reunido como cuerpo soberano, toda jurisdicción de gobierno cesa, el poder ejecutivo es suspendido'' (III, XIV).

En uno y en otro caso, a propósito del principio de libertad como del principio de igualdad, Rousseau toma como punto de partida un determinado concepto del hombre. Y lo que él expresa, no son máximas para la conducta personal. Es un código —anarquista y comunista si se quiere— pero cuyos artículos pretenden ser reglas para la vida social. Por esta parte se podría calificar su método de ''individualista'' (53). Sin embargo esto sería caracterizarlo incompletamente. Pues, junto a teorías políticas deducidas de la sola idea del individuo y de sus derechos, hay otras en el *Contrato social,* que fluyen manifiestamente de una fuente diferente. ''Las cláusulas del *Contrato social* se reducen, dice Rousseau, a la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad'' (I, VI). Y, más allá, precisando lo que implica esta ''alienación'', declara que ''el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos sus miembros'' (II, IV). Por consiguiente, ''el Estado, con respecto a sus miembros, es señor de todos sus bienes'' (I, VIII); ''la misma vida del ciudadano es un don condicional del Estado'' (II, V) (54); en fin, ''hay una profesión de fe puramente civil cuyos artículos debe fijar el soberano; puede desterrar del Estado a cualquiera que no cree en ellos; si alguno, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se comporta como

(53) Si se quiere definir con una palabra no su método sino el contenido de su doctrina, se puede llamar ''individualista'' su sistema social, en cuanto siendo hostil al derecho de asociación, no concibe el Estado sino como una colección de individuos.

(54) Cfr. Contrat social, II, pág. 5.



un incrédulo, sea reo de muerte'' (IV, VIII). Nada de todo esto está contenido en la idea del hombre. Esta declaración de los derechos del hombre tiene como principio un pensamiento sin fundamento, una concepción, no confesada, de la sociedad. Rousseau no comprende el Estado sin un poder muy fuerte, dueño absoluto de los bienes, de las vidas y de las conciencias, y de tal manera celoso de su omnipotencia, que condena a los ciudadanos a la debilidad del aislamiento prohibiéndoseles agruparse: ''Es necesario que no haya sociedad parcial en el Estado'' (II, III). De esta manera se descubre en Rousseau un libertino declarado y un déspota disfrazado; el primero exagera los derechos de los gobernados hasta suprimir los de los gobernantes; el segundo exagera los derechos de los gobernantes hasta suprimir todos los de los gobernados. Cuando surge el desacuerdo entre los dos, Rousseau les cuenta alguna impúdica sandez. A los gobiernos descontentos de su situación precaria, responde que el ''poder puede trasmitirse, pero no la voluntad'' (II, I). Al ciudadano que percibe las exigencias excesivas del Estado, asegura que ''el soberano no puede ni siquiera querer cargar los sujetos con alguna cadena inútil, pues, bajo la ley de la razón, nada se hace sin causa, así como bajo la ley de la naturaleza'' (II, IV). El hombre libre que protesta contra la tiranía de la mayoría, oye decir que ''el ciudadano consiente en todas las leyes, aun en aquellas que pasan a pesar de él; cuando la opinión contraria a la suya lo lleva, no prueba otra cosa sino que se había engañado'' (IV, II). Obligarlo a obedecer, significa ''forzarlo a ser libre'' (I, VII).

El libertino esquivo y el déspota cauteloso que se avecinan en Rousseau tienen en fin un rasgo común. Son ignorantes, inconscientes de su ignorancia y por consiguiente presuntuosos. Del hombre, Rousseau no conoce casi nada; de la sociedad, menos todavía. Proclama al hombre bueno y razonable y toma sus pasiones del momento por derechos naturales. Unidades humanas parejas, iguales, independientes, y que por la primera vez hacen contratos mutuamente,

he aquí su noción de la sociedad. De una plumada suprime grupos antiguos y persistentes que la geografía. la historia, la comunidad de ocupación y de interés habían formado. Estas instituciones seculares son tal vez productos espontáneos de la existencia en común y responden verosímilmente a necesidades permanentes. ¿Qué importa? Se oponen a sus deducciones de geometría política, y desaparecerán. La idea de una vida colectiva con sus exigencias propias y órganos cuya función determina la estructura, le parece ser desconocida. Viéndolo obrar, se diría que la sociedad no existe y que está encargado de constituirla. Más aún, este arquitecto social, construyendo su edificio o montando su máquina, ni siquiera calcula la resistencia de los materiales. Impone su molde a la materia humana, dócil y complaciente, sin soñar en estudiar antes en la realidad esta materia múltiple, ondulante y compleja. Es el triunfo del artificialismo.

Este sistema, de estructura tan frágil, era en este tiempo la expresión más reciente y más famosa del derecho natural.

En una época calma, habría podido tener la fama efímera de una fantasía de histérico.

Pero tuvo la rara fortuna de caer en la corriente revolucionaria y de precipitar la caída. Desencadenó la insurrección y justificó la dictadura, produjo el despotismo después de la anarquía, legitimó la usurpación, la tiranía, el robo y el asesinato.

Es más de lo que era necesario para provocar una reacción. Esta estuvo dirigida tanto contra el método como contra los principios. En este asalto que hicieron al derecho natural, de Maistre, de Bonald, Saint-Simon y Comte son los precursores de los sociólogos que, en nuestros días, se asen de la "moral teórica de los filósofos".



### 2. — *La moral ecléctica* (55).

Augusto Comte creía, desde 1825, en el advenimiento próximo de la sociología (56). El "disgusto profundo que se manifiesta generalmente por la política metafísica después de la Revolución Francesa" le parece un primer síntoma favorable. Encuentra también otro en las nuevas tendencias que, después de Montesquieu, se traducen en ciertos escritos de Condorcet, de Kant, de Herder, de de Maistre y en el nacimiento en Alemania de la Escuela histórica del Derecho.

Además, estima que la adopción de la filosofía positiva es una necesidad urgente. Pues una sociedad no puede pasarse sin orden. Si el orden no viene del interior, es decir, de una doctrina moral aceptada, vendrá necesariamente del exterior, es decir de la obligación impuesta; los liberales impenitentes serán un día llevados al despotismo (57). Ahora bien, la sociedad se halla, después de la Revolución sobre todo, en plena "anarquía intelectual" (58). ¿Cómo restablecer la indispensable unidad moral? ¿Mediante un retorno a la filosofía religiosa? Ella formaba parte de un estado social que ha desaparecido sin regresar. La filosofía positiva es la única capaz de determinar un asentimien-

(55) BIBLIOGRAFÍA: E. CARO: Problèmes de morale sociale, 2e. éd., 1887. — V. COUSIN: Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe. siècle, profesado en la Facultad de Letras en 1819 y 1820. Primera parte: Escuela sensualista, publicada por E. Vacherot, 1841. — PH. DAMIRON: Morale. Paris, 1834. — P. JANET: La Morale, 5e. éd. Paris, 1898. — TH. JOUFFROY: Cours de Droit naturel, 2 vol., 5e. éd. Paris. 1876. — Mélanges philosophiques, 3e. éd. Paris, 1860. — J. SIMON: Le Devoir, 6e. éd. Paris, 1860. — La Liberté, 2 vol., 2e. éd. Paris, 1859.

(56) A. COMTE: Considérations philosophiques sur les sciences et les savants, 1825. — Considérations sur le pouvoir spirituel, 1826. — Estos dos opúsculos han sido publicados como apéndice en el tomo IV del Système de politique positive, págs. 137 y 176. Paris, 1854.

(57) Cfr. Pouvoir spirituel, pág. 189.

(58) Cfr. Sciences et savants, pág. 159.

to universal de parte de las inteligencias que se han hecho tan rebeldes al poder de las abstracciones como en la autoridad de los oráculos y que no quieren ceder sino ante la fuerza de los hechos (59). El positivismo, por lo tanto, asumirá la función antes asignada a la Iglesia católica, creará un nuevo poder espiritual, y éste gobernará la opinión o estableciendo y manteniendo los principios que deben presidir las diversas relaciones sociales; su atribución principal será la dirección suprema de la educación (60).

Estas previsiones de Comte sobre el porvenir de la Sociología fueron desmentidas por los acontecimientos. En efecto, el que triunfó después de la Revolución de 1830, no fué el positivismo, sino el Cousinismo (61), llamado unas veces eclecticismo, otras espiritualismo, a menudo también deismo, o si no racionalismo.

Sobre una cuestión importante el eclecticismo estaba de acuerdo con Comte. Este había escrito: "La decadencia de la filosofía teológica y del poder espiritual correspondiente ha dejado a la sociedad sin ninguna disciplina moral; el establecimiento de un nuevo gobierno moral es imperiosamente reclamado por el estado presente de las naciones civilizadas (62). Los eclécticos estaban de acuerdo: "Si hay un punto sobre el cual simpatizamos con ellos, —decía Damiron comentando el mensaje de Comte y de

(59) Cfr. Sciences et Savants, pág. 156.

(60) Pouvoir spirituel, pág. 193.

(61) Cfr. PAUL JANET: Victor Cousin et son oeuvre. París, 1885. — THUREAU DANGIN: Le parti libéral sous la Restauration, 2e. éd., 1888, pág. 220 y ss. — E. BERSOT: Victor Cousin et la philosophie de notre temps, en Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Paris, 1880, t. CXIII, pág. 261. — V. COUSIN: La Défense de l'Université et de la philosophie, 1845, pág. 359; y los comentarios de Paul Janet en Victor Cousin et son oeuvre, 1855, pág. 317 y ss. — THUREAU DANGIN: Histoire de la monarchie de juillet, Paris, 1889, t. V, pág. 470: cf. L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet, 1880, pág. 148 y ss. — PIERRE LEROUX: Réfutation de l'éclectisme, 1839, pág. 88.

(62) Considérations sur le pouvoir spirituel, pág. 184.



los Saint-Simonianos—, es el de la necesidad de una reorganización moral; la sociedad tiene necesidad de una doctrina nueva o renovada, de una filosofía o de una religión, que reemplazando en las conciencias una fe que no hace más nada, y sustituyendo sus principios a los dogmas extinguidos que dormitan, de a las almas una moralidad sin la cual no podrían pasarse durante mucho tiempo (63).

Pero mientras el positivismo debía todavía elaborar su doctrina religiosa y moral, Víctor Cousin tenía una completamente lista: *la profesión de fe del vicario saboyano* (64), apropiada para el espíritu y para las preocupaciones de la burguesía de 1830.

"Yo soy, —declara Cousin en un debate solemne en la Cámara de los Pares (65), yo soy el que he redactado el programa de las materias que deben ser enseñadas, con soluciones discretamente indicadas". Y las soluciones que es necesario hacer "penetrar en las inteligencias y sobre todo en las almas", son "estas grandes verdades naturales que pertenecen al sentido común, que componen el patrimonio de la razón humana, sin las cuales no puede haber verdadera moral, ni pública, ni privada, sin las cuales el hombre no es un hombre y la sociedad no es sino un caos: la espiritualidad del alma, la libertad del hombre, la ley del deber, la distinción de la virtud y del vicio, del mérito y del demérito, la divina providencia, y sus promesas inmortales inscritas en nuestras necesidades más íntimas, en su justicia y en su bondad. He aquí las enseñanzas filosóficas de la Universidad".

Resumiendo, el Estado, invistiéndose de la dirección suprema de la educación pública, debe tener una doctrina, pues está interesado en formar espíritus sólidos y almas pe-

(63) PH. DAMIRON: Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe. siècle, 3e. éd., Paris, 1834, t. I, pág. 78.

(64) Formulada por J. J. ROUSSEAU en Emile, livre IV.

(65) Discurso pronunciado en la Cámara de los Pares (sesión del 21 de abril de 1844) y publicado en V. COUSIN: Défense de l'Université et de la philosophie, Paris, 1845, pág. 61 y ss.

netradas de máximas virtuosas. Pero siendo Estado "laico", la filosofía, enseñada en su nombre por la Universidad, también debe serlo; la enseñanza, por lo tanto, no puede descansar sobre los dogmas particulares de ninguna religión; los profesores "lo encerrarán en el campo de las grandes verdades naturales comunes a todos los cultos" (66).

Por su función social el eclecticismo era filosofía de Estado. ¿Qué era el eclecticismo en sí mismo?

Ante todo una psicología. La psicología, sostienen sus fundadores, es la condición y como el vestíbulo de la filosofía (67); seguramente no es toda la filosofía, pero es su fundamento (68). El objeto de la psicología, es el Yo; ella es la ciencia del único "principio inteligente"; el cuerpo o el "animal" es estudiado por la fisiología (69). El método de la psicología es la observación y la inducción; el campo de observación, es la conciencia. El método psicológico consiste en aislarse de todo otro mundo que no sea el de la conciencia para establecerse y orientarse en éste (70).

Como el fin en la ciencia de los hechos internos consiste en conocer *el* hombre y no *los* hombres, y el hombre está totalmente en cada individuo de la especie, cualquiera sea la posición social en que se encuentre el observador, siempre lleva en sí mismo todo el objeto de sus estudios, todo el sujeto de sus experiencias (71).

A esta psicología, los eclécticos juntan su filosofía moral.

La moral, enseña Damiron, no es más que una conclu-

(66) V. Cousin: Défense de l'Université, págs. 67, 71, 93, 140, 148, 151.

(67) Id., Fragments philosophiques, Préface de la Ire. édit., 1826.

(68) Id., ibid. Préface de la 2e. édition, 1833.

(69) Th. Jouffroy: De la science psychologique, publicado en 1823 en la Encyclopédie moderne; reimpreso en los Mélanges philosophiques, 3e. édition, Paris, 1860, pág. 189.

(70) Cousin: Fragments, préface de 1826.

(71) Th. Jouffroy: Prefacio a la traducción de los Esquisses de philosophie morale, por Dugald Stewart. Paris, 1826, pág. XLII.



sión de la psicología; sus reglas prácticas son desde todo punto de vista una deducción de los principios que la ciencia del alma establece; sea que consideren la vida íntima, la vida física, la vida social o religiosa, no son sino las consecuencias de la manera con que se considera el hombre en sí mismo en sus relaciones con el mundo, la sociedad y la Divinidad. La psicología se encuentra de esta manera a la cabeza de todas las ciencias morales (72).

El método de la moral es la deducción. Ninguno lo ha preconizado más formalmente que Jouffroy. Para él "el problema político es un corolario del problema social, el cual a su vez es un corolario del problema moral". Pues, para saber cuál es el mejor gobierno posible, hay que conocer el fin de la sociedad, siendo el mejor gobierno el que conduce de la mejor manera la sociedad a su fin. Pero, ¿cómo saber el fin de la sociedad si no se sabe el fin del hombre? "La sociedad no es más que una colección y el fin de una colección no puede tener su razón sino en la de los elementos que la componen". Si se trata de determinar los derechos y los deberes respectivos de los individuos en sociedad, es decir resolver el problema del derecho natural, no se puede a menos que se conozca el fin del hombre. Si se trata de reglamentar los derechos y los deberes de las sociedades entre sí (problema del derecho de gentes) hay que conocer antes el fin de la sociedad, que depende del fin del hombre. Todo se deduce por lo tanto de un primer dato. Los derechos y los deberes de los individuos, el fin de la sociedad, la mejor organización del poder político, las reglas que deben presidir las relaciones de los pueblos, todo esto implica, todo esto presupone el conocimiento del destino del hombre. Para conocer el destino del hombre, añade Jouffroy, el único método pronto y seguro consiste en pedirle un análisis exacto de los principios constitutivos

(72) Ph. Damiron: Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle, 3e. éd. Paris, 1834; t. II, págs. 254 y 265. — Cr. Damiron: Morale, Paris, 1834, Préface, pág. X, y Damiron: Psychologie, 2e. éd. Paris, 1837; t. I, Préface, pág. XXV.

de su naturaleza. Esta naturaleza es una cosa observable. Para determinarla, "basta abrir los ojos de la conciencia y observar" (73).

Jouffroy y Damiron no hacían más que erigir en regla la práctica seguida por su maestro. Cousin había, en efecto, en su enseñanza pública de 1819 y 1820, desarrollado una teoría de los deberes y de los derechos. He aquí su procedimiento.

Comienza por buscar un principio científico que pueda servir de base a la moral y lo pide a la conciencia y a la razón: la conciencia atestigua que el *yo* es una fuerza libre; la razón, amparándose en este hecho, proclama que la libertad es algo noble y santo y dice al hombre: "Ser libre, ¡permanece libre!" "Nuestro principio ha sido encontrado, dice Cousin; no tenemos más que asirlo para obtener numerosas e importantes consecuencias". Y efectivamente lo hace tanto y tan bien que dice: 1. — los deberes individuales: temperancia, dominio de sí mismo, fuerza y pureza del alma; 2. — los derechos del hombre: a) el respeto debido a la filosofía, a la religión, a las artes, a la industria, al comercio; b) el principio de la libertad individual; c) el derecho de propiedad; d) los derechos de donación y de transmisión hereditarios; 3. — y para terminar, el gobierno constitucional que consagra la soberanía de la razón (74).

El eclecticismo vuelve a introducir de esta manera el derecho natural que había, en unión con J. J. Rousseau, adquirido una reputación tan mala. Siempre tiene la misma fisonomía individualista, el mismo carácter abstracto, la misma estructura geométrica. Pero Cousin lo ha arreglado. No es ya un *sansculotte*, levantado contra la sociedad,

(73) TH. JOUFFROY: Du problème de la destinée humaine. (Primeras lecciones del curso de moral tenido en la Facultad de Letras de 1830 a 1831, publicadas en los Mélanges philosophiques, pág. 298 y ss.).

(74) VICTOR COUSIN: Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe. siècle, dictado en la Facultad de Letras en 1819 y 1820. Primera parte (Escuela sensualista) publicada por E. Vacherot, 1841.



las leyes y las instituciones. Es un burgués rentado que ama el espíritu de la Revolución, pero enemigo del espíritu revolucionario, satisfecho del régimen establecido y cuidadoso por mantenerlo. En el siglo precedente, filosofía de la anarquía y teoría de la revolución, el derecho natural fué un poderoso ingenio destructor. En el siglo XIX, como principio tutelar de los conservadores liberales, será invocado cada vez que un innovador sacudirá una base del orden social, —sobre todo si, como la propiedad, por ejemplo, debe sostener el orden material—.

¿Cuáles fueron los destinos de este sistema filosófico y de esta doctrina religiosa y moral arreglados por Cousin para uso del Estado laico?

El examen de los acontecimientos es suficiente para discernir tres grandes asaltos que el eclecticismo tuvo que sostener. En primer lugar los creyentes, luego los sabios y los filósofos, en fin los sociólogos se dirigieron contra él, poniendo en duda sucesivamente su valor religioso y moral, su valor científico y filosófico, su valor político y social. La sociología contemporánea le disputa casi todo, pues reúne, para agobiarla, la mayoría de los males pasados y presentes.

Además, la historia del eclecticismo no está todavía escrita, y es más fácil narrar sus orígenes que narrar cuándo y cómo termina. Muchos se han vanagloriado, en ocasiones diferentes, de haberlo enterrado. Cada vez, al día siguiente de las exequias, se lo encontraba instalado en las cátedras de la Universidad, curado o convaleciente. Las más mortales derrotas doctrinales no le han impedido subsistir, en la cualidad de sistema oficialmente enseñado, como una rueda de la poderosa máquina- administrativa. Pero veámoslo en la lucha con sus diferentes adversarios.

I. — Durante diez años, el regimiento (75) de Coussin maniobró sin chocar con una oposición organizada.

(75) (Cfr. Carta de Cousin a Ozanam del 6 de julio de 1839; en *Lettres* de Fr. Ozanam, t. I, p. 360.

En el curso de Jouffroy, por ejemplo, en 1832, tuvieron lugar algunas escaramuzas. Jouffroy atacaba la revelación, ponía en duda su posibilidad, denunciaba el catolicismo como repudiando la ciencia y la libertad. Algunos estudiantes católicos, insultados en sus sentimientos religiosos, le contestaron punto por punto, y él de muy mala gana se retractó y dió explicaciones embarazosas (76).

Más aún, por iniciativa de Federico Ozanam, hubieron dos gestiones colectivas de estudiantes católicos ante el arzobispo de París, en 1833 y en 1834, para obtener la organización de conferencias "destinadas a destruir los malos efectos del curso de Jouffroy y de otros profesores racionalistas" (77). Nuestros estudios, declaraban, no fructifican para el corazón y son estériles para la inteligencia. Más que nunca sentimos la necesidad de una enseñanza cristiana. No encontramos el alimento que buscábamos en sistemas que cada día cambian y que la razón abandonada a sí misma eleva y destruye. La religión sola puede llenar este vacío; sólo ella puede dar al hombre la virilidad de alma necesaria para cumplir su misión".

En conclusión, pedían conferencias "en las cuales se desarrollara el cristianismo en armonía con las aptitudes y las necesidades del individuo y de la sociedad" (78).

Pero, estas gestiones, hechas por otra parte muy discretamente, casi no tuvieron más eco que las protestas que se habían oído en el curso de Jouffroy.

Sin embargo, la mayoría de los profesores reclutados por Cousin eran incrédulos y sabían que su jefe no era menos incrédulo que ellos (79). Dejaban entrever en sus lecciones o en todo caso no ocultaban en sus escritos la irreligión que

(76) Cfr. Carta del 25 de marzo de 1832 a E. Falconnet, en *Lettres* de Fr. Ozanam, t. I, pág. 55.
(77) *Lettres* de Ozanam, t. I, págs. 59 y 98.
(78) Cfr. Foisset: Vie du R. P. Lacordaire, t. I, págs. 249 y ss. Paris, 1870.
(79) Paul Janet: Victor Cousin et son oeuvre, pág. 290. Paris, 1885.



era el fondo de sus almas (80). Y Cousin no siempre era obedecido cuando exigía a sus profesores que enseñaran las doctrinas espiritualistas y que fueran respetuosos para con la religión (81).

Pero fué necesario bastante tiempo para que los católicos adquirieran conciencia de los resultados de la enseñanza universitaria y para que se conmovieran con los progresos de la impiedad y de la inmoralidad entre la juventud de las escuelas (82). En 1843 solamente tenía lugar la batalla en regla.

Ya en 1840, el abate Maret, con gran moderación por otra parte, había encontrado entre los escritos de Cousin tendencias panteístas (83). Como auxiliar inesperado, el *Journal des Débats*, órgano de los universitarios, planteó en 1842, algunas cuestiones embarazosas para el estado mayor de Cousin (84). La respuesta se encontraba, aplastante sin consideraciones, en el *Monopolio universitario destructor de la religión y de las leyes*, volumen muy documentado, editado sin nombre de autor en las oficinas del *Universo* (85).

(80) Thureau-Dangin: Histoire de la monarchie de juillet, t. V, pág. 472.
(81) Blanchet: De l'enseigment de la philosophie dans les lycées. Revue Internationale de l'enseigment, t. II, pág. 436. Paris, 1881. — Paul Janet: Victor Cousin et son oeuvre, chapitres XII et XIII.
(82) Sobre el estado de ánimo de los católicos franceses en la década 1830-1840, se puede consultar: Foisset: La vie du R. P. Lacordaire, 2 vol., 1870. — Lecamet: Montalembert, t. I, 1895, y t. II, 1898. — Thureau-Dangin: Histoire de la monarchie de juillet, t. V, y L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet. — E. Veuillot: Louis Veuillot, t. I.
(83) H. Maret: Essai sur le panthéisme et les sociétés modernes, Paris, 1840, pág. 5.
(84) Cfr. Journal des Débats, artículos sobre el Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe. siècle, de Victor Cousin, nos. de noviembre de 1842 y ss.
(85) Le Monopole universitaire. Paris, bureaux de l'*Univers*, 1843.

Este es el momento en que Luis Veuillot dirigió la carga. "En los primeros tiempos, escribe al ministro de Instrucción Pública, cuando un pagano, aunque fuera emperador, ultrajaba al Salvador de los hombres, todo cristiano estaba obligado a gritarle: ¡Blasfemas y mientes! Lo que entonces no había que soportar del príncipe, a quien se le debía obediencia, se pregunta si hay que soportarlo hoy del primer incrédulo que pretende hablar en nombre del Estado (86).

Luego, con un brochazo menos incisivo, pero tan claro y firme como el de Veuillot, Carlos de Montalembert definió el deber de los católicos (87). Denuncia la educación de la juventud, monopolio exclusivo del Estado, como la razón principal y permanente de la irreligión pública en Francia (88). El deber de los católicos está en obtener la destrucción del monopolio de la Universidad. El Estado no tiene el derecho de dirigir las creencias y las costumbres del niño en provecho de un racionalismo puramente negativo. Porque no hay religión, no se sigue para él la facultad de impedir que la tengan los ciudadanos.

Tal era la tesis de Montalembert. Mientras Veuillot continuaba combatiendo por ella en el *Universo,* Montalembert tuvo la ocasión de volver a tocarla, en la primavera de 1844, en un gran debate en la Cámara de los Pares. Tuvo como contendor al mismo Víctor Cousin (89). Apoyado en la pren-

(86) L. Veuillot: Liberté d'enseignement. Lettre a Villemain, ministre de l'Instruction publique, Paris, septembre 1843. Ibid., pág. 51.

(87) Ch. de Montalembert: Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement, octubre de 1843. (Oeuvres du comte de Montalembert, t. IV, pág. 307.)

(88) Cfr. Montalembert: Du devoir, etc., pág. 316.

(89) Cfr. E. Quinet: "Revue des Deux Mondes": Un mot sur la polémique réligieuse, 1842, t. II. — J. Simon: Etat de la philosophie en France. Les radicaux, le clergé, les éclectiques, 1843, t. I. — Lerminier: L'Eglise et la Philosophie, 1843, t. IV. Du Cartésianisme et de l'Eclectisme, 1843, t. IV. — E. Saisset: De la Philosophie du clergé, 1844, t. II. — Lerminier: De l'Ultramontanisme, 1844, t. III.



sa por sus lugartenientes. Cousin defendió al mismo tiempo el electicismo y el monopolio del Estado (90).

Todos los ciudadanos de la misma patria, decía Cousin (91), deben estar imbuídos del mismo espíritu cívico y por consiguiente deben recibir la misma educación (92). La unidad de las escuelas expresa y confirma la unidad de la patria: la Universidad debe mantener la unidad nacional. Enseñar no es un derecho natural, sino un poder público y social que el Estado confiere bajo ciertas condiciones y que tiene el derecho y el deber de dirigir; abdicar esta dirección suprema, significa abandonar al azar los destinos morales del porvenir (93). "Nosotros queremos por otra parte", repetía Cousin, sin llegar a hacerse considerar en serio por todos (94), "nosotros queremos que la filosofía de nuestras escuelas sea profundamente moral y religiosa".

El Estado, respondió Montalembert (95), puede tener el derecho de ofrecer una educación nacional, pero no el derecho de imponerla. Si la Universidad es el Estado docente, como este Estado no tiene más religión, conforme con la Carta, se sigue que no puede enseñar con autoridad ninguna religión. Allí donde no hay una religión del Estado, una fe nacional, el monopolio es una consecuencia

E. Quinet: Réponse aux observations de l'archevêque de Paris, 1845, t. III.

(90) Cousin ha reunido sus discursos en un volumen bajo el título: Défense de l'Université et de la philosophie. Paris, 1845.

(91) Défense, págs. 69, 140 y 150.

(92) Cousin se apropiaba de una tesis de J. J. Rousseau (Contrat social, l. IV, chap. VIII).

(93) Cfr. Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, pág. 316. Paris, 1899.

(94) Cfr. Thureau-Dangin: L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet, págs. 222 y 225, e Histoire de la monarchie de juillet, t. V, pág. 479. — Univers, 14 de mayo de 1843. — E. Veuillot: Louis Veuillot, t. I, pág. 502. — L. Veuillot: Les Libres Penseurs, 1848. Livre 1er., I y VI; livre IV, II y IX. — Pierre Leroux: Réfutation de l'éclectisme, 1839, Préface, p. X; págs. 251, 266-271.

(95) Discours du 26 avril 1844 sur la liberté d'enseignement, à la Chambre des Pairs. (Oeuvres de Montalembert, t. I, pág. 415.)

odiosa. Lo que se quiere en realidad, es que un mandarinazgo de gentes que no reconocen ninguna fe sobrenatural, venga a usurpar, en nombre del Estado, la autoridad moral más delicada y más sagrada, tener pretensiones a la alta policía de las almas y de las inteligencias... La solución, concluye Montalembert, es la libertad: "Cuidad vuestra Universidad; gobernadla como queráis; pero dejad a aquellos que rechazan su espíritu el derecho de buscar en otra parte el pan de la inteligencia".

Los católicos no obtuvieron sino más tarde, una cierta libertad de enseñanza (96) ;pero, desde 1843, su insurrección contra el monopolio de la Universidad demostró que el eclecticismo era incapaz de realizar la unidad intelectual de Francia y que no llegaba a ser para las almas una eficaz disciplina moral.

Lacordaire fué el primero que comprendió el significado de la lucha que había seguido con simpatía (97), pero sin estar personalmente comprometido. Había en fin podido dar satisfacción al deseo expresado diez años antes por los estudiantes católicos. En lugar de partir "de las profundidades de la metafísica" se colocó con sus oyentes de Notre Dame ante un fenómeno vivo y palpable y analizó los efectos de la doctrina cristiana sobre el espíritu, sobre el alma y sobre la sociedad. Les hizo ver la religión que transforma al hombre por medio de la práctica de la humildad, de la castidad y de la caridad hasta la santidad. Mostró el catolicismo dando a la civilización elementos nuevos y juntando los espíritus en la paz profunda de un pensamiento común. Luego habló de Jesús, el fundador de esta verdadera república de los espíritus: "Ningún otro sobre la tierra ha obtenido esta suprema dictadura del en-

(96) Loi du mars 1850. (Cf. DE LA GORCE: Histoire de la seconde république française, t. II, livre 15e.) Loi du 12 juillet 1875. (G. HANOTAUX: Histoire de la France contemporaine, t. III, chap. II et IV.) J. SIMON: Dieu, Patrie, Liberté. Paris, 1894.

(97) FOISSET: Vie de Lacordaire, t. II, pág. 53.



tendimiento; el amor guarda su tumba; su sepulcro es amado; sus cenizas, después de dieciocho siglos, no se han enfriado; cada día renace en el pensamiento de una multitud innumerable de hombres; cada palabra que ha dicho vibra todavía y produce virtudes que fructifican en el amor" (98). ¿Cuál es, por otra parte, se preguntaba, la virtud moral y la acción social del racionalismo? ¿Os ha servido alguna vez contra vuestras pasiones? ¿Su filosofía ha fundado un dogma público, es decir, un conjunto de ideas fundamentales, libremente reconocidas y aceptadas por inteligencias de toda clase? Ha creado tal vez una escuela y cuán efímera (99), una academia de espíritus privilegiados, pero no una sociedad intelectual pública que reúne en su seno todos los elementos vivos de la nación, y se ha mostrado incapaz de ejercer el "ministerio espiritual" cuyo honor reivindican sus adeptos para ella. Es verdad que el deísmo es, considerado en sí mismo, una doctrina grande y verdadera; pero de todas las doctrinas grandes y racionalistas, la "religión natural" es tal vez, históricamente, aquella que tiene menos consistencia y vitalidad. El siglo XVIII se había halagado sustituyendo el deísmo a la doctrina católica. Hoy, ¿qué es lo que quiere, fuera de los maestros de la ciencia y las escuelas vivas? Algunos burgueses honestos tal vez. Esto no es sino ateísmo disfrazado (100).

El espiritualismo cousiniano continuó por lo tanto teniendo adeptos obstinados.

Veinticinco años más tarde, en el momento en que el eclecticismo atravesaba por una nueva e importante crisis, Vacherot decía: "¿Dónde está el depósito de todas las verdades del orden moral? ¿Dónde está el alma de esta civilización superior que eleva el nivel de la dignidad huma-

(98) LACORDAIRE: Conférences, année 1846, 39e. conférence.

(99) Cfr. Ibid., 37e. conférence.

(100) Ibid., années 1843, 1844, 1845, 1846. — Cfr. FOISSET: Vie de Lacordaire, t. II, págs. 119-120.

na? ¿Dónde está la sal conservadora de las sociedades, sino en el espiritualismo?" (101).

En 1884, Espinas notaba como fenómeno singular, "el apego persistente de la burguesía francesa a dogmas metafísicos a los que atribuye una eficacia moral exclusiva, y cuya supremacía, por consiguiente, trata de conservar en la educación" (102).

En fin, a comienzos del siglo XX, Brochard constataba que "la moral ecléctica ha atravesado, sin cambiar, varias revoluciones políticas y muy numerosas revoluciones pedagógicas, y que todavía reina como señora en nuestras escuelas" (103).

¿Sería tal vez que Laocrdaire proclamó prematuramente la falta de vitalidad del racionalismo deísta y de su moral? De ninguna manera, pues periódicamente, voces autorizadas han hecho eco a la suya.

En primer lugar está Taine. Él debía llegar al final de su laboriosa carrera antes de reconocer con Lacordaire la bienhechora influencia moral y social del cristianismo (104). Pero, en un libro de juventud, que fué un manifiesto retumbante, comenzó por proclamar la caída del racionalismo: "El sistema espiritualista queda señor de la enseñanza. Pero sobre la multitud, sabios, jóvenes y gentes de mundo, esta filosofía no hace más presa. La doctrina es impotente y respetada, soberana y olvidada, dominadora y estancadora" (105).

(101) ET. VACHEROT: La situation philosophique en France, en "Revue des Deux Mondes", du 15 juin 1868. Tome LXXV, pág. 959.

(102) A. ESPINAS: L'Agrégation de Philosophie, en "Revue internationale de l'enseignement", t. VII, pág. 585, Paris, 1884.

(103) V. BROCHARD: La Morale éclectique, "Revue philosophique". Paris, février 1902, t. LIII, pág. 114. — Cfr. BINET: L'Evolution de l'Enseignement philosophique, en "L'Année psychologique", XIV année, pág. 152, Paris, 1908.

(104) H. TAINE: Les Origines de la France contemporaine. Le Régime moderne, tome II, Livre V, chapitre III.

(105) H. TAINE: Les Philosophes français du XIXe. siècle, pág. 301. Paris, 1857.



Luego Renouvier, se dirige con profundo desdén al eclecticismo que no ha llegado "ni a tomar la consistencia de una doctrina, ni a ganar el gobierno de las almas" (106), y "que no deja, ni la huella de un pensamiento fuerte y sincero, ni el recuerdo sin mezcla de un servicio hecho a las generaciones que ha levantado" (107).

Faguet, juzga con una sinceridad más desprendida que "el deísmo cousiniano no era un sistema ligado, mitad religioso, mitad ateo, sino un compuesto de ateísmo en formación y de cristianismo en descomposición; era una materia inorgánica, porque estaba mezclada y confusa; no se podía fundar con él nada durable" (108).

En fin están los sociólogos contemporáneos, analizando impasiblemente como Lévy-Brühl "la hipocresía social naciente de la enseñanza moral actual" (109), o bien emocionados por nuestra "alarmante miseria moral" (110) y persuadidos de que "nuestro primer deber consiste actualmente en fabricarnos una moral" (111), buscando vagamente, como Dürkheim, en una nueva divinidad —la Sociedad— el fundamento indispensable ante su concepción del deber (112).

La ambición de Cousin fué por lo tanto una pretensión excesiva, que desemboca a la larga, en un penoso fin.

Era un pensamiento grande y valiente concebir, para el Estado laico, una doctrina que obtuviera la unanimidad

(106) Cfr. CH. RENOUVIER: De la Philosophie du XIXe. siècle en France, en "L'Année philosophique", 1re. année, pág. 3. Paris, 1868.

(107) CH. RENOUVIER: L'Infini, la Substance et la Liberté, en "L'Année philosophique", 2e. année, pág. 130. Paris, 1869.

(108) Cfr. E. FAGUET: Politiques et Moralistes du XIXe. siècle, 2e. série, pág. 277. Paris, 1898.

(109) Cfr. LÉVY-BRÜHL: La Morale et la science des moeurs, pág. 283.

(110) E. DURKHEIM: Le Suicide, pág. 445.

(111) Idem: De la division du travail social, Ire. éditon, pág. 460.

(112) E. DURKHEIM: La détermination du fait moral.

de la juventud estudiosa en la adhesión razonada a una convicción común y que fuera al mismo tiempo una eficaz disciplina moral (113).

Pero Cousin, si obró de buena fe, hizo una selección desgraciada. No se tomó —como Comte trató de hacerlo más tarde, sin éxito por otra parte— el tiempo y el trabajo de elaborar un sistema nuevo. Tomó uno. Y bajo el nombre de espiritualismo, obligó a sus profesores a enseñar las ideas del *Vicario saboyano.*

Se encontró que en la práctica casi nadie las quiso. Para los unos, —materialistas, positivistas, criticistas, librepensadores—, era demasiado; para los creyentes esto no era bastante.

La "religión natural" puede, sin duda, en la célula del pensador austero, construirse como un edificio doctrinal, de apariencia sólida y de arquitectura irreprochable. Pero el "deísmo", en la época de Cousin, no era esto. Esto es lo que quedaba de la religión de otro tiempo, después que los demoledores airados la hubieron despojado de su armadura cristiana. Este no era el resultado positivo de un leal esfuerzo creador de la sana razón. Era una ruina, un montón de piltrafas, todo lo que la crítica volteireana no había logrado aniquilar.

Sobre el camino que conduce de la fe a la incredulidad, el deísmo era una breve parada. Cousin se ha engañado si lo toma seriamente por un lugar de descanso definitivo. La mayoría de sus discípulos, bajo el impulso recibido del siglo precedente, franquearon la etapa, apresurándose hacia el ateísmo. Los creyentes prevenidos acabaron por decidirse a volver sobre sus pasos. Y el deísmo fué el *credo* de algunos burgueses, liberales y letrados, a menudo cercanos al gobierno o a la administración.

Sin ascendiente (114) sobre los espíritus y por consi-

(113) Cfr. V. COUSIN: Défense de l'Université et de la Philosophie, págs. 68 y 150.
(114) Réfutation de l'éclectisme, págs. 270 y 271.



guiente incapaz de remediar la anarquía intelectual y de realizar la unidad moral en la sociedad salida de la Revolución, la doctrina fué impotente para disciplinar las voluntades Los llamamientos pomposos al honor y a la dignidad, las apologías redundantes del deber y de la conciencia mecían talvez las imaginaciones; pero se escuchaba, sin entender, esta predicación equívoca de los teólogos antirreligiosos, o se entendía sin obedecer. La magia de las palabras no tuvo ningún efecto. Las razones de obrar, de sufrir, de luchar venían desde demasiado lejos, desde muy arriba, de regiones indecisas, de espacios irreales. Cuando se las usó, el sistema apareció tal como era: un frágil producto de la razón raciocinante y del espíritu crítico; la fastuosa elocuencia de Cousin no había logrado transformar la fría abstracción en doctrina viviente, amada, actuante. Y si el eclecticismo sobrevivió al primer asalto, debió su desconcertante resistencia, menos a su propio vigor que al apoyo del Estado.

II. — Después de las almas creyentes, fueron los espíritus científicos los que se separaron del eclecticismo. Taine, en 1857, se hizo su intéprete vehemente, en un volumen que era casi un panfleto.

Antes que él, Augusto Comte había rechazado como "ilusoria" la psicología de Jouffroy, "que pretende llegar al descubrimiento de las leyes del espíritu humano, contemplándolo en sí mismo, y considera sus sueños como ciencia" (115). Lerminier tuvo también para la filosofía de Cousin, algunas palabras de ironía bastante amarga (116). Luego Pierre Leroux se mostró también muy agresivo (117). Tenía, es verdad, para esto razones personales: conoció al joven Cousin, mezclado en la revolución del carbonarismo y

(115) Cours de philosophie positive, tome I, 1re. leçon, pág. 34 y ss., 1830. — Cfr. Examen du traité de Broussais sur l'invitation, 1828, reimpreso en Système de politique positive, t. IV, pág. 216.
(116) E. LERMINIER: Lettres philosophiques adressées à un Berlinois, págs. 86, 90, 94. Paris, 1833.
(117) PIERRE LEROUX: Réfutation de l'éclectisme. Paris, 1839.

predicando las ideas más revolucionarias; no le perdonaba que se hubiera juntado a la Restauración y que se hubiera convertido en cortesano de los reyes y de los sacerdotes (118). Su refutación del eclecticismo confinado en investigaciones de psicología estériles e impotentes porque aisladas de la fisiología; extraño al movimiento del siglo; ignorante de la historia; sin tradición; sin raíces espirituales en el pasado; sin ideal, como sin ninguna simpatía para con el pueblo; no conociendo por otra parte ni la miseria de los proletarios, ni la vida que fermenta en el seno de nuestra época; sin religión y no sintiendo su necesidad (119), esta refutación apasionada había sido hecha desde el punto de vista particular del Saint-Simonismo. Pero tal estudio, por ejemplo el examen del método psicológico de Cousin (120), merece ser acercado a la crítica de Taine.

Taine no tuvo piedad. Su libro (121) es como un formidable golpe de ariete contra la barraca que albergaba la filosofía oficial. Nada queda en pie: en manos de Cousin, la filosofía se ha convertido en "una máquina oratoria de educación y de gobierno". El gusto de Cousin por la abstracción y por los términos generales, su odio de la exactitud y del estilo precisos han hecho de su filosofía "un montón de frases inexactas, de raciocinios falsos y de equívocos visibles"; ha quedado en un ángulo, amiga de la literatura, divorciada de la ciencia. Cousin ha reducido la psicología al estudio de la razón y de la libertad, mientras Jouffroy la encerraba en una cuestión de palabras. El impotente sistema no ha tenido ni metafísica ni lógica: las ciencias positivas no han recibido de él ninguna idea general y directriz; sus métodos se han desarrollado sin él. Ha subordinado constantemente la ciencia a la moral, comentario del *Vicario saboyano,* que pide a la religión lugar junto a ella y se

(118) Id., ibid., págs. 77 y 85.
(119) Id., ibid. págs. 66 y 70.
(120) Id., ibid., pág. 90 y ss.
(121) H. TAINE: Les Philosophes français du XIXe. siècle. Paris, 1857.



reduce a ofrecerla respetuosamente una ayuda sospechosa. "A título de ciencia, el espiritualismo no existe. No tiene ya el aire de una filosofía" (122).

Renán (123) vino luego a cubrir a Cousin de flores, hasta ahogarlo (124). Se pronuncia por el espiritualismo "que es lo verdadero", y aprueba a Cousin que ha proclamado que "el alma es la esencia y el todo del hombre". Pero inmediatamente después, le reprocha que haya hecho de la cultura intelectual "una rama de la administración pública" (125). Luego, llevado a caracterizar el talento de Cousin, encuentra que pertenece todavía más a la literatura que a la ciencia: es un orador que se ha ocupado de filosofía. Su gran error consiste en no haber comprendido bastante el lado progresivo y viviente de la ciencia; he aquí por qué su filosofía ha degenerado en algo árido, poniendo en frases más o menos bien arregladas una doctrina considerada como fija de una vez por todas. La tentativa de construir la teoría de las cosas mediante el juego de las fórmulas vacías del espíritu es una pretensión tan vana como la del tejedor que quisiera producir tela moviendo su nabina sin poner hilo. La filosofía, concluye Renán, debe hacerse sabia. Cada ramo de los conocimientos humanos tiene sus resultados especiales que aporta como contribución a la ciencia universal. Los principios generales, los únicos que tienen un valor filosófico, no son posibles sino en medio de la investigación erudita de los detalles. La psicología, en particular, "la antigua psicología, comprendiendo el individuo de una manera aislada", debe dejar lugar a una "historia del espíritu humano que será la verdadera filosofía de nuestro tiempo" (126). Pues, más allá del indivi-

(122) TAINE: pág. 285 y ss.
(123) E. RENAN: De l'influence spiritualiste de Cousin. "Revue des Deux Mondes", 1er. avril 1858, pág. 497.
(124) Cfr. Pág. 506.
(125) Cfr. P. 513.
(126) Renan volvía a adoptar, sin decirlo, una idea de Augusto Comte. — Cfr. Cours de philosophie positive, t. I, 1re. leçon, pág. 33,

duo existe la especie, que tiene su marca, sus leyes, su ciencia, ciencia tan fecunda y atrayente como la de las ondadas interiores del alma humana... Esta ciencia estudiará la humanidad como la mayor realidad y que sea accesible a la experiencia, para seguir las leyes de su movimiento y determinar, si se puede, su origen y su destino (127).

Esta vez, la resistencia fué casi nula. Cousin se había defendido tercamente contra los católicos. Sus discípulos cedieron ante los positivistas.

Caro fué el primero que luchando por el mantenimiento de ciertas posiciones, reconoció de buena fe lo que faltaba a la filosofía espiritualista: ella se había aislado del movimiento de las ciencias físicas, naturales, históricas que tocan por tantos lados a la ciencia filosófica y que tienen la gran ventaja de renovar el estudio del hombre universal, ideal, abstracto, poniéndolo en contacto perpetuo con la realidad viviente, bajo la doble forma de la naturaleza y de la historia (128).

Es necesario, concluye Vacherot, que la filosofía espiritualista adopte un sistema de ataque y de defensa más apropiado al estado de la ciencia positiva. Es necesario que no tema descender al terreno de la ciencia misma (129).

Paul Janet confesó melancólicamente que la escuela había faltado a sus promesas. Cuando Jouffroy, escribe, reeditando el *Traité des facultés de l'âme* de Garnier, esbozaba, en 1826, la idea y el método de la ciencia psicológica, parecía que iba a nacer una nueva escuela. Hoy se puede decir que, en esta escuela, llamada durante mucho tiempo escuela psicológica, es precisamente donde la psicología ha

(127) Cfr. E. RENAN: Les sciences de la nature et les sciences historiques, Lettre a Marcelin Berthelot, en "Revue des Deux Mondes", 15 de octubre de 1863.

(128) E. CARO: L'idée de Dieu et sès nouveaux critiques, 1864, chap. VIII.

(129) E. VACHEROT: Essais de philosophie critique, pág. 26. Paris, 1864.



sido menos cultivada. El *Traité des facultés de l' âme* de Garnier es el único monumento de la ciencia psicológica de nuestro tiempo (130).

Por lo tanto, Janet (131) pretendía mantener el "dogma fundamental" de la escuela y "su verdadera conquista científica", a saber que "la psicología es distinta de la fisiología y que es la base de todas las ciencias filosóficas" (132).

Pero concedió a Taine y a Renán que el espiritualismo debía tratar de seguir a los sabios en su propio terreno y hacer la prueba de sus doctrinas confrontándolas con los hechos físicos, químicos y fisiológicos. La filosofía renovada trataría especialmente de sacar de las ciencias externas una idea filosófica y razonada de los cuerpos y una idea de la naturaleza... (133).

Ravaisson podía, por lo tanto, en su exposición de 1867, constatar que el eclecticismo, aunque todavía estuviera casi en todas partes en posesión de la enseñanza pública, "había perdido mucho de su crédito y de su influencia" (134).

Para Renouvier, la escuela ecléctica "había dejado de existir", no dejando nada en la historia de la filosofía, ni siquiera un punto de lógica o de metafísica elucidado o profundizado (135).

1830. — Système de politique positive, 1851, t. I, pág. 622. — Ibid., II, págs. 437-438. — Cfr. Examen du traité de Broussais, pág. 221.

(130) PAUL JANET: Avant-propos à la 2e. édition du Traité des facultés de l'âme, par A. Garnier. Paris, 1865.

(131) PAUL JANET: La Crise philosophique. Paris, 1865.

(132) La Crise, pág. 2.

(133) Ibid., págs. 101 y 106.

(134) F. RAVAISSON: La Philosophie en France au XIXe. siècle, 1867, pág. 34.

(135) CH. RENOUVIER: L'infini, la Substance et la Liberté. "Année philosophique", 2e. année, Paris, 1869. — Cfr. De la Philosophie du XIXe. siècle en France, en "L'Année philosophique", 1re. année, pág. 3. Paris, 1868.

Positivistas y materialistas no pedían más que volver a tomar el lugar vacante (136).

Y Vacherot, después de un nuevo y penetrante análisis de la situación planteada al espiritualismo por las tres escuelas rivales —materialista, positivista y crítica— constatando que parecía tan completo como nunca el divorcio entre el espiritualismo y la ciencia, se preguntaba ansiosamente si era posible todavía una conciliación (137).

Entonces, al mismo tiempo que Taine, en *L'Intelligence*, estudiaba los hechos psíquicos según un método nuevo en Francia (138), Ribot, introduciendo la psicología inglesa, propuso extender la idea de la psicología y perfeccionar su método (139).

Fundar simplemente la ciencia del alma humana, significa, dice, asignarle un objeto demasiado estrecho; de esta manera se cercenan los hechos psicológicos del mundo animal, se olvidan las razas inferiores, se consideran todas las facultades constituídas sin ocuparse de su modo de desarrollo; en breve, la psicología, en lugar de abarcar todos los fenómenos del espíritu en todos los animales y de considerarlos en sus fases sucesivas, considera simplemente como objeto el hombre adulto, blanco y civilizado (140).

El método consistente totalmente en la reflexión o en la observación interior, añade, no revela todo y no basta para todo. El método debe ser a la vez subjetivo y objetivo; este último estudiará los estados psicológicos afuera, no

(136) Cfr. la revista "La Philosophie positive" que Littré acababa de fundar: E. LITTRÉ: Les Trois Philosophies, t. I (juillet 1867); y H. STUPUY: Cousin et l'éclectisme, t. II, (mars-avril 1868). — Les Trois philosophies, pág. 5.

(137) ET. VACHEROT: La Situation philosophique en France. "Revue des Deux Mondes", 15 de junio de 1868.

(138) Cfr. PAUL NÈVE: La Philosophie de Taine, chapitre V. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1908.

(139) TH. RIBOT: La Psychologie anglaise contemporaine, 1870. Introduction.

(140) A. COMTE, en 1928, ya había hecho la misma observación. Essais du traité de Broussais sur l'irritation, pág. 220.



adentro, en los hechos materiales que los traducen, ni en la conciencia que los hace nacer; en lugar de ser personal como el simple método de reflexión, tomará de los hechos un carácter impersonal y modulará sus teorías sobre la realidad.

Las sugerencias de Ribot se hicieron más precisas y más apremiantes, cuando, algunos años más tarde, hizo conocer a sus compatriotas la psicología alemana (141). La antigua psicología, dice, está condenada. Permanece imbuída del espíritu metafísico; la observación interior, el análisis y el raciocinio son sus procedimientos favoritos de investigación, y desafía a las ciencias biológicas. Las cuestiones son tratadas por un método verbal. Todo tiene lugar con deducciones, argumentos, objeciones y respuestas. Se acaba por no obrar más que sobre signos; toda realidad ha desaparecido y el espíritu solitario persiste obstinadamente en sacar todo de sí mismo. La nueva psicología diferirá de la antigua por su espíritu: no es metafísica; por su fin, no estudia más que los fenómenos; por sus procedimientos, toma todo lo que es posible de las ciencias biológicas.

Las nuevas ideas reforzadas por la corriente sociológica naciente, recorrieron su camino, no sin resistencia es verdad (142), hasta penetrar en los programas de la enseñanza.

Es, —como hizo notar Boutroux, dispuesto por otra parte a las concesiones necesarias— una verdadera revolución: se cambia el fundamento y el método de la filosofía. Ella descansaba sobre el espíritu: se trata de hacerla descansar sobre las cosas. Era una acción, una evolución es-

(141) TH. RIBOT: La Psychologie allemande contemporaine. Introduction. Paris, 1879.

(142) BLANCHET: De l'enseignement de la philosophie dans les lycées, 1881, t. II, en la "Revue internationale de l'enseignement". — BEAUSSIRE: L'enseignement de la philosophie avant les nouveaux programmes, 1882, t. III. — BOUTROUX: De l'organisation de l'enseignement philosophique dans les Facultés des lettres, 1882, t. III. — L'Aggrégation de Philosophie, 1883, t. VI. — A. ESPINAS: L'Aggrégation de Philosophie, 1884, t. VII. — Cfr. ET. VACHEROT: Le Nouveau Spiritualisme. Paris, 1884.



13

pontánea del pensamiento: se hace la representación pasiva de tal o cual aspecto de la realidad exterior (143).

Se trata, le respondió Espinas, de saber si la enseñanza de la filosofía creada en Francia por Cousin debe subsistir tal como es o aun absolutamente. Dos sistemas están presentes: uno que tiende a desarrollar el espíritu ejercitándolo en el vacío sobre sí mismo, otro que quiere dar a estos ejercicios formales una alimentación sustancial sacada del espectáculo de las cosas. La filosofía "científica" no tiene más que un número de representantes muy pequeño en la enseñanza superior, pero está en el aire: libros y revistas la extienden por todas partes (144).

Boutroux estaba de acuerdo (145). Más aún, admitía que era necesario en la enseñanza superior, erigir junto a estas cátedras "magistrales" que representan la "filosofía constituída", cátedras "anexas" que representan las "tentativas innovadoras". En particular, le pareció legítimo crear cursos anexos para la psicología fisiológica y la psicología comparada (146).

Este fué un golpe rudo para el cousinismo. La escuela psicológica que había ante todo querido ser el eclecticismo, no subsistía ya más sino porque el eclecticismo había permanecido siendo la filosofía oficial y prescrita. La creación de estos nuevos cursos —cuyos resultados además, no han talvez podido responder al fin de los promotores (147)— puso decididamente fin a su hegemonía en la Universidad.

Le quedaba su filosofía moral.

(143) E. Boutroux: De l'organisation de l'enseignement philosophique dans les Facultés des lettres, pág. 428. — E. Boutroux: La Philosophie en France depuis 1867, en "Revue de métaphysique et de morale", t. XVI, pág. 684.

(144) A. Espinas: L'Aggrégation de Philosophie, págs. 586 y 607.

(145) Cfr. Boutroux: L'Aggrégation, pág. 865.

(146) Boutroux: De l'org. de l'enseign. philos., págs. 434 y 440.

(147) A. Binet: Une enquête sur l'evolution de l'enseignement de la philosophie", en "L'Année psychologique", XIVe. année, pág. 207. Paris, 1908.



Aquella estaba representada por Jules Simon (148), en la época en que Taine se levantó en nombre de la ciencia contra la filosofía universitaria. Casi fué ahorrada.

La moral, tal como la concebía Jules Simon, no se concluye ni de una síntesis metafísica del mundo, ni del espectáculo de la naturaleza, ni de la historia, ni aun de la ciencia del hombre; ella es pura y simplemente el arte de interrogar la conciencia moral y de explicar claramente las respuestas del oráculo. "Es inútil razonar del más allá. Con este maestro no se discute nada. Llevamos en nosotros la idea de la justicia y la noción del deber. Hay que renunciar a encontrar la fórmula del deber fuera de la razón misma. Hay que obedecer al deber, porque es el deber" (149).

Con esto, Jules Simon sostiene que el primer carácter de la ley moral, es su universidad. "Esta no sería obligatoria si no fuera universal. Desde que hacéis acepción de los tiempos, de los lugares, de las personas, la conciencia protesta, la ley es violada" (150).

E. Wiart hizo notar que la concepción de Jules Simon hace imposible una verdadera "ciencia" moral: Si las verdaderas morales son ideas *a priori*, dadas por la intuición inmediata de la conciencia, toda demostración rigurosa y todo orden científico se hacen imposibles. De hecho, en este sistema, se erige en verdades naturales e indiscutibles los principios de nuestra moral y de nuestra legislación, es decir los prejuicios de nuestra nación y de nuestro tiempo. ¿Cómo conciliar también la moral idealista con la variedad de las costumbres y de las opiniones en los diferentes pueblos y en las diferentes épocas? Si una facultad idéntica en todos los hombres, la conciencia, les revela inmediatamente en cada circunstancia la única conducta que esté conforme con la ley moral, ¿cómo se explica que las ver-

(148) Jules Simon: Le Devoir, 1854. — La Religion naturelle, 1856. — La Liberté, 1859.

(149) J. Simon: Le Devoir, págs. 266, 332, 361, 368.

(150) J. Simon: La Liberté, t. I, pág. 36.

dades más esenciales de la moral hayan sido desconocidas por pueblos enteros? (151).

Vacherot hizo observaciones análogas (152), pero sus críticas no más que la de Wiart, no tuvieron entonces resonancia.

Fué necesario el concurso de los acontecimientos trágicos para atraer la atención sobre la fragilidad de la filosofía moral y política del eclecticismo. Estos acontecimientos fueron la guerra franco-prusiana y la Comuna de París.

III. — Un artículo de la *Revue des Deux Mondes*, que tuvo, dice Hanotaux (153), la autoridad de un manifiesto, resumió la primera impresión del "letrado burgués" después de los sombríos acontecimientos.

"La bancarrota de la Revolución Francesa, —gemía E. Montegut, autor del artículo— es un hecho... He aquí que hace ochenta años que dura, y nosotros sabemos menos que en el primer día donde hay que colocar la democracia y qué forma política le conviene naturalmente. Ella ha creado este estado monstruoso del individualismo, y lo peor de la ruina es que nosotros somos incapaces de satisfacer, por medio de sus doctrinas, las exigencias de nuestro pueblo... La honestidad como la prudencia nos manda tomar el empirismo por guía, sin prever ni añorar, y no querer sino para la hora presente" (154).

No todos quedaron asustados y estúpidos ante el desastre. De diferentes partes se levantaron, y se produjeron simultáneamente varias reacciones que hubiera sido instructivo comparar con aquellas que provocó la Revolución francesa.

(151) E. WIART: Du principe de la morale envisagée comme science, págs. 4, 164, 167. Paris, 1862.

(152) Cfr. E. VACHEROT: Essais de Philosophie critique, 1864, pág. 258.

(153) G. HANOTAUX: Histoire de la France contemporaine, t. II, pág. 557.

(154) E. MONTÉGUT: ¿Où en est la Révolution française? ("Revue des Deux Mondes", nº del 15 de agosto de 1871, t. XCIV, pág. 872. — Cfr. E. RENAN: La Réforme intellectuelle et morale, 1872, pág. 2.



He aquí en primer lugar un grupo, de corte marcial, ardiente y entusiasta, unido por un pensamiento generoso e impulsado por una noble ambición. En posesión de una doctrina en la cual cree con fe profunda, se declara, con leal sinceridad, el partido de la contrarrevolución, el adversario del individualismo, el restaurador decidido de la organización corporativa. El marqués de la Tour du Pin es su distinguido teórico (155); el conde A. de Mun, su orador incomparable (156); la *Obra de los Círculos católicos de obreros*, su interesante pero efímera creación (157).

He aquí un cortejo de hombres graves y reflexivos, advertidos por la práctica de los negocios o instruídos por sus meditaciones sobre la historia, de la complejidad de las cuestiones políticas y de la insuficiencia de soluciones simplistas. Defienden tener una teoría lista, pero tienen fe en la ciencia y esperan de la observación comparada de los pueblos euorpeos y de sus instituciones, recoger preciosas lecciones. Se ponen de parte de Boutmy que no tiene inconveniente en hacerles admitir que "no hay en Francia enseñanza orgánica de las ciencias políticas" y que hay que llenar esta laguna. Boutmy propone crear una escuela cuya enseñanza sería "histórica y crítica por el método". Algunos hechos, severamente agrupados, claramente explicados, sabiamente comentados, tomados de nuevo del pasado en un espacio demasiado extenso para que se pueda determinar la curva que marca su dirección futura: he aquí, dice, la materia de la verdadera enseñanza de las ciencias políticas. Las teorías vagas y absolutas, los comunes lugares oratorios no deben tener lugar en un estudio serio y práctico (158).

(155) DE LA TOUR DU PIN: Vers un ordre social chrétien, 1907.

(156) A. DE MUN: Discours, t. I, 1888.

(157) Idem: Ma vocation sociale, 1908.

(158) Projet d'une Faculté libre des sciences politiques, "Revue politique et littéraire", nº del 26 de agosto de 1891, pág. 215.

Guizot y Laboulaye, en cartas publicadas (159), se unen al proyecto. Taine en un artículo del *Journal des Débats*(160), le da su preciosa adhesión. "El conocimiento de los hechos, dice, servirá para limitar el campo del sueño, de la extravagancia y del error. Nuestra ignorancia es deplorable; los tres cuartos de las gentes cultivadas razonan como políticos de café. La ciencia engendra la prudencia y el estudio minucioso disminuye el número de los revolucionarios disminuyendo el de los teóricos. El estudio comparado de las constituciones del extranjero moderará nuestra manía de fabricar al vuelo una Constitución perfecta y nuestro hábito de poner la actualmente vigente, bajo el patrocinio de un principio abstracto. En breves palabras, como decía Béchaux en un reciente artículo, "se había abusado de los axiomas y de las teorías absolutas; había que observar, agrupar, y comentar los hechos; éste fué el programa de los fundadores" (161). La Escuela libre de ciencias políticas fué inaugurada el 10 de enero de 1872 (162).

Un tercer grupo —de los naturalistas, de los médicos, de los ingenieros— unido en torno a Littré, ponía su fe en la filosofía positiva y su esperanza en la sociología. La oposición actual de la Sociología a la Moral filosófica ha nacido en este ambiente de sabios positivistas.

Es verdad que los dos grupos precedentes reaccionaban también, cada uno a su manera, contra las teorías políticas de la Revolución y contra el Derecho natural enseñado en la Universidad. Pero, en el círculo del conde de Mun, se

(159) En la "Revue politique et littéraire", nos. del 14 de octubre de 1871, pág. 368, y del 11 de noviembre de 1871, pág. 458.
(160) Nº del 17 de octubre de 1871. El artículo se intitula: "De la fondation d'une Faculté libre des sciences politiques".
(161) BÉCHAUX: La Vie économique et le Mouvement social. "Le Correspondant", nº del 10 de octubre de 1908, pág. 187.
(162) Cfr. Séance d'ouverture de l'Ecole libre des sciences politiques, en "Revue politique et littéraire", enero de 1872, pág. 706. — Un monument à la mémoire d'Emile Boutmy, en "Le Temps", nº del 13 de enero de 1908.



habían ocupado de obras y de reformas sociales como de controversias filosóficas— aunque de Mun no dejara cierto día, de oponer en un soberbio discurso, la moral cristiana a la moral racionalista de Jules Simon (163). En la escuela de Boutmy, por otra parte, se evitaba, por método, por temperamento o por táctica, las polémicas doctrinales, y un gran eclecticismo presidía el reclutamiento de los profesores; así es como Paul Janet profesó desde el primer año, después que Taine hubo pronunciado el discurso de apertura (164). Hubo más combatividad entre los amigos y discípulos de Littré.

Los sociólogos de hoy son ingratos con Littré. Deberían por lo menos reconocerle el mérito de haber sido, durante treinta años, el conservador del museo comtista.

Convertido en 1840 a la filosofía positivista (165), Littré tuvo para Augusto Comte un verdadero culto, exaltando su genio, defendiendo su memoria y reeditando piadosamente el *Curso de filosofía positiva*. Lo siguió durante mucho tiempo como un "maestro infalible" y nunca dejó de proclamarlo como su "poderoso iniciador" (166). El mismo después de 1844 tuvo una tribuna reservada en el *Nacional* para propagar el positivismo. Apreciaba los acontecimientos y solucionaba los problemas del día a la luz de la sociología —cuyo poder iluminador llegó a exagerar a veces (167). Fiel a la doctrina de Comte, combatió también —aun cuando la democracia estaba llena hasta los bordes— los principios de

(163) Discurso pronunciado en el Havre, el 15 de enero de 1876. — A. DE MUN: Discours, tome I, pág. 137.
(164) l'Ecole libre des sciences politiques, 1871-1897. Paris, 1897.
(165) E. LITTRÉ: Auguste Comte et la philosophie positive, 1863. Préface.
(166) Idem: Conservation, Révolution et Positivisme, 2e. édition, 1879. Préface, pág. V.
(167) Cfr. artículo Paix occidentale (publicado en el "National", nº del 18 de noviembre de 1850, reimpreso en Conservation, Révolution et Positivisme, 1852, pág. 253. — E. LITTRÉ: Conservation, Révolution et Positivisme, 2e. édition, 1879, pág. 480.

la política metafísica (168) que Jules Simon, heredero del pensamiento de Cousin, debía continuar defendiendo como la pura expresión del derecho natural (169).

Su confianza absoluta en la Sociología había ya, al día siguiente de la Revolución de 1840, inspirado a Comte y a Littré el pensamiento de crear, con el fin de ejercer una acción política, una "Sociedad positivista" (170). En una relación presentada a la Sociedad, se proponía organizar especialmente en la Escuela politécnica un curso de Sociología (171).

Littré volvió a tomar esta idea y fundó a comienzos de 1872, una "Sociedad de Sociología" (172). De esta sociedad es de donde ha salido el movimiento de estudios sociológicos de los cuales, por ignorancia o por olvido de los orígenes, se designa a Espinas como el iniciador (173) y de los cuales Dürkheim es actualmente considerado como el representante más calificado.

La Sociedad de Sociología, dicen los Estatutos, tiene por fin el estudio científico de los problemas sociales y políticos (artículo I). Conforme con los principios propios de la de filosofía positiva, admite que sus trabajos deben tener exclusivamente por base el examen de las leyes natura-

(168) Cfr. E. Littré: De la devise révolutionnaire: Liberté, égalité, fraternité; "Le National", nº del 9 de junio de 1851, reproducido por E. Littré: Conservation, Révolution et Positivisme, 1852, pág. 304. — Des bases scientifiques du nouvel ordre social ("National", del 23 de julio de 1849; Conservation, etc., pág. 75).

(169) Cfr. J. Simon: La Liberté, t. I, págs. 27, 28 y 147.

(170) E. Littré: Auguste Comte et la Philosophie positive, pág. 592.

(171) Rapport à la Société positiviste par la commission chargée d'examiner la nature et le plan de l'école positive destinée surtout à régénérer les médecins. Paris, marzo de 1849.

(172) La fundación es anunciada en "La philosophie positive", revista dirigida por E. Littré y G. Wyrouboff, Paris, nº de marzo-abril de 1872, tomo VIII, pág. 298.

(173) Cfr. E. Boutroux: La Philosophie en France depuis 1867, en "Revue de métaphysique et de morale". Paris, noviembre de 1908, t. XVI, pág. 692.



les que reglamentan la constitución y la marcha de las sociedades (artículo 2). Las sesiones tienen lugar el segundo y el cuarto jueves de cada mes, a las ocho de la noche, en el local de la Sociedad, rue de Seine, 16 (artículo 22).

Las memorias, leídas en las sesiones de la Sociedad, tienen por objeto cuestiones muy generales. Hay una serie sobre la clasificación de la sociología y la división de la Sociedad en secciones (174); otras proponen planes o esbozos para un tratado de sociología (175); otras tratan de la mesología o de la influencia del medio, en particular sobre nuestras ideas y nuestras costumbres (176). Uno de los más interesantes es el del Dr. Clavel sobre la moral (177).

La Sociedad de Sociología vivió apenas dos años. Ante todo se había preocupado por definir la ciencia social y por determinar sus métodos. Después de largas discusiones, se reconoció que ninguna de las opiniones expresadas, ninguna de las clasificaciones propuestas era buena. El trabajo colectivo se hacía desde entonces imposible. La sociedad desapareció.

El golpe fué sensible para los fundadores. Seis años

(174) Las de G. Wyrouboff, de de Bagnaux, del Dr. Clavel, de G. Hubard, en la sesión del 8 de febrero de 1872. ("La Philosophie positive", nº de marzo-abril de 1872, tomo VIII, págs. 302, 313, 323, 331.

(175) Las de E. Littré, en la sesión del 23 de mayo de 1872 (Ibid., tomo IX, pág. 153) y de Guarin de Vitry, en la sesión del 26 de junio de 1873 (Ibid., t. XII, pág. 5). Cfr. la memoria de Gaétan Delaunay: Programme de sociologie ou d'histoire naturelle des sociétés. Paris, 1872.

(176) Las del Dr. Bertillon, en la sesión del 9 de mayo de 1872 (Ibid., t. IX, pág. 309), las de E. Jourdy, en la sesión del 24 de octubre de 1872 (Ibid., t. X, pág. 155) y el mismo Dr. Bertillon, en 1873 (Ibid., t. XI, pág. 468).

(177) Dr. Clavel: Mémoire sur la moral, leída en la Sociedad de sociología en las sesiones del 13 y del 27 de febrero de 1873, publicada en "La Philosophie positive", tomo X, pág. 445. — El Dr. Clavel leyó en la sesión del 8 de mayo de 1873, una memoria sobre la decadencia del principio teológico en las sociedades modernas (Ibid., t. XII, pág. 146).

más tarde Wyrouboff se encontraba todavía azorado: "La sociología, dice, no es hasta el presente más que un esbozo de ciencia, un esquema aproximativo... Después de más de treinta años de esfuerzos, una sociología abstracta, tal como debiera ser según las ideas de Comte, no ha podido ser creada. La ley de los tres estados ha sido reconocida por una ley puramente empírica; ninguna ley ha sido encontrada, ninguna previsión es todavía posible. El camino indicado por Comte ha sido estéril, o por lo menos insuficiente (178).

Littré, por su parte, aplazaba sus esperanzas: "Comte ha visto en la filosofía positiva los elementos de una doctrina social, y piensa que producirá un régimen político que le será homogéneo. En estos términos generales, dice Littré, yo pienso como él; pero hay que confesar que todavía estamos lejos de semejante salida... Muchos grados intermedios deben ser franqueados, antes que el sociólogo pueda determinar con clarividencia el ordenamiento social, cualquiera que deba ser, congénere a la concepción positiva del mundo... La política científica que emana de las enseñanzas de la sociología, tiene, al menos por el momento, poca virtud para prever los acontecimientos y las contingencias. Las previsiones no son hasta el presente admisibles en sociología sino en límites muy restringidos" (179).

Si bien no respondiera al fin de sus fundadores, la Sociedad de Sociología tuvo no obstante resultados apreciables.

En primer lugar provocó iniciativas por lo menos curiosas. Así, por ejemplo, la proposición de Hipp. Stupuy trató de suprimir la Academia de ciencias morales y políticas y de crear una sección de sociología en la Academia de

(178) G. Wyrouboff: La Sociologie et sa méthode ("La Philosophie positive", t. XXVI, pág. 5).

(179) E. Littré: Conservation, Révolution et Positivisme, 2e. édition, 1879, págs. 216, 307, 483.



ciencias (180). Tal era también el proyecto, predilecto de Littré, de una Escuela superior de ciencias positivas, que fué desarrollado por Wyrouboff, en un discurso pronunciado en la logia masónica *la Clémente Amitié*, en la fiesta aniversaria de la recepción del H∴ Littré, el 9 de julio de 1876 (181). En el plan expuesto por Wyrouboff, en seis semanas se habrían enseñado las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la biología, la ciencia social, es decir "las leyes del mundo inorgánico, las leyes del mundo animado, las leyes del movimiento de las sociedades (182).

Otro efecto de la Sociedad de Littré consistió en despertar vocaciones sociológicas, como por ejemplo las de Guarin de Vitry, de Roberty, de Espinas, que tuvieron suerte diversa. El pensamiento de Roberty ha, en sus numerosos escritos, permanecido confuso tal como estaba en las largas *Notas sociológicas* que publicó de 1876 a 1878 en casa de Littré (183). El nombre de Espinas se ha hecho célebre; los historiadores de la sociología y de la filosofía (184) lo proclaman el iniciador de la sociología contemporánea en Francia. En cuanto al pobre Guarin de Vitry; ¿quién lo conoce? ¿quién habla de él?... Los positivistas han sustituído al

(180) H. Stupuy: Deux mesures opportunes. Memoria presentada a Jules Ferry, ministro de Instrucción pública. ("La Philosophie positive", nº de julio-agosto de 1879, t. XXIII, pág. 4).

(181) El discurso del H∴ Wyrouboff ha aparecido en un folleto de la Biblioteca masónica intitulado Loge française et écossaise de la Clémente Amitié, Fête anniversaire de la réception del H∴ Littré. Paris, en el conserje del Gran-Oriente, rue Cadet, 16, 1876. — El discurso de recepción de Littré en la masonería ha sido publicado por él mismo en sus Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine, pág. 596, Paris, 1876.

(182) Cfr. Wyrouboff: L'Ecole libre des sciences politiques, en "La Philosophie positive", nº de enero-febrero de 1873, t. X, págs. 120 y 123.

(183) de Roberty: Notes sociologiques, en "La Philosophie positive", t. XVI, págs. 177 y 326; t. XVII, págs. 95, 192 y 336; t. XIX, pág. 397; t. XX, págs. 57 y 250; t. XXI, pág. 113.

(184) E. Durkheim: La Sociologie en France. — E. Boutroux: La Philosophie en France depuis 1867.

dogma de la inmortalidad del alma la teoría de la supervivencia en la conciencia de los demás (185). Es vengonzoso que dejen en olvido, después de haber talvez aprovechado de su trabajo, a uno de los mejores de entre ellos.

Miembro de la Sociedad de Sociología, Guarin de Vitry había presentado el esbozo de un tratado de sociología (186). Después de la disolución de la Sociedad, publicó, en la "Filosofía positiva", algunas *consideraciones sobre la constitución de la ciencia social* (187).

La mayoría de las concepciones de Guarin de Vitry son hoy lugares comunes de la literatura sociológica; se las encuentra, a la letra y sin atribución de origen, en los escritos honrados de la ciencia social (188). Cuando se piensa que el autor no estaba informado de la literatura alemana, que ni los *Gedanken* de Lilienfeld, ni el *Bau und Leben* de Schaeffle, ni los *Principles of Sociology* de Spencer habían aparecido, se debe reconocer que su ensayo es un trabajo de poderosa originalidad, muy superior a las *Reglas del método sociológico* que Dürkheim publicó veinte años más tarde. Júzguese por el resumen que damos aquí abajo en la nota (189).

Guarin de Vitry había, después de Gaetano Delaunay, señalado la utilidad de investigaciones sobre el pecorismo

(185) L. LÉVY-BRÜHL: La Philosophie d'Auguste Comte, págs. 392 y 409. Paris, 1900.

(186) Cfr. GUARIN DE VITRY: Esquisse d'un traité de sociologie, en "Philosophie positive", t. XII, pág. 5.

(187) GUARIN DE VITRY: Considérations sur la constitution de la science sociale, en "La Philosophie positive", 1875 y 1876, t. XIV, pág. 404; t. XV, pág. 170; t. XVI, págs. 41 y 393; t. XVII, pág. 352.

(188) Compárese, por ejemplo, la concepción sociológica de Durkheim expuesta más arriba en nuestro capítulo II, con el Esquisse y las Considérations de Guarin de Vitry.

(189) Para Gaetán Delaunay, por el contrario, la sociología es "la Biología de las Sociedades". Al enunciar y desarrollar —en 1872 en su *Programme de sociologie*— la teoría organicista, Delaunay se ha adelantado a Lilienfeld, Schaeffle y Spencer. Los sociólogos positivistas le han hecho el mismo servicio que a Guarin de Vitry; lo han olvidado.



o el gregarismo de los animales; ellas debían, según su pensamiento, servir para constituir una presociología. En 1877, con la pretensión de hacer sociología y no sólo presociología (190), Espinas publicó un ensayo sobre las sociedades animales, y lo presentó como tesis de doctorado a la Facultad de letras de París.

Este banal incidente de la vida académica fué un acontecimiento doblemente importante.

La sociología no era hasta entonces cultivada y honrada sino por los raros discípulos de Comte o por los amigos de Littré, matemáticos, naturalistas, médicos, o como Guarin de Vitry, ingenieros. La sociología era ignorada o despreciada por los representantes del espiritualismo cousiniano que tenían el culto exclusivo y celoso de la filosofía literaria. Ahora bien, he aquí, que bajo la forma de una tesis de doctorado, la Sociología penetra en su mundo cerrado, molestando sus hábitos mentales y contradiciendo su concepción estrecha de la filosofía. Esta invasión de la Sociología, coincidente con la aparición de la psicología fisiológica, fué, ante los ojos del pensamiento abstracto, "una verdadera revolución". Las huellas de su emoción se encuentran, muchos años después, en la pluma de Boutroux (191).

Esto no es todo. Aventurándose en las regiones austeras y pretenciosas de la filosofía oficial, la Sociología, que había crecido en libertad, se encontró cara a cara con la Moral. Paul Janet y Caro formaban, en efecto, parte del jurado encargado de juzgar la tesis de Espinas (192). Este encuentro entre la Sociología y la Moral no fué cordial.

Pero esto no fué por culpa de Espinas. El había tratado de demostrar la posibilidad de un *modus vivendi* entre ambas disciplinas. Se había esforzado por agrupar a los repre-

(190) A. ESPINAS: Des Sociétés animales, 2e. éd., 1878, pág. 210.

(191) E. BOUTROUX: De l'organisation de l'enseignement philosophique dans les Facultés des lettres, 1882. — L'Aggrégation de Philosophie, 1883.

(192) A. ESPINAS: Des Sociétés animales, 2e. éd., pág. 313, note I.

sentantes de la Moral espiritualista sobre las disposiciones conciliadoras de los sociólogos ([193]). Más aún, él, que veinticinco años después, en un acceso de fobia religiosa, debía, sin prueba por otra parte, afirmar que "no puede haber sociología cristiana" ([194]), se puso, para hacerse aceptar por sus jueces, deístas o cristianos, bajo la protección del teocrático José de Maistre ([195]).

Sin embargo, Paul Janet le obligó a suprimir la Introducción histórica de su tesis, "porque no quería, como él mismo lo ha contado, borrar el nombre de A. Comte" ([196]).

Cinco años más tarde, Espinas tomó su revancha. Atacó de frente a los filósofos espiritualistas, —en particular a Janet y Caro—, "adversarios de la ciencia empírica de las sociedades" ([197]).

Disputaba a la Moral que enseñaban el carácter de ciencia: la ciencia tiene por objeto no lo que debe ser sino lo que es; es extraña en sí misma a toda idea de obligación y de prescripción imperativa.

Luego criticó su método: La moral y la política espiritualistas son una vasta serie de deducciones que descansan sobre la misma concepción *a priori* que la construcción geométrica de los derechos del hombre. Caro, cuando escribe: "Hay un conjunto de derechos naturales inherentes al hombre, porque el hombre es una persona, es decir una voluntad libre", se refiere abiertamente a la tradición *a priori* del siglo XVIII, y plantea los mismos principios, según el mismo método. Este método, que tiende a sustituir, en todos los debates políticos, los veredictos de la conciencia moral a las encuestas de los hechos, produce, en lugar de una teo-

(193) Cfr. A. ESPINAS: Des Sociétés animales, 2e. éd., págs. 145-146.
(194) A. ESPINAS: Etre ou ne pas être, ou Du postulat de la sociologie, "Revue philosophique", mayo de 1901, t. II, pág. 459.
(195) Cfr. ESPINAS: Des Sociétés animales, pág. 144.
(196) A. ESPINAS: Etre ou ne pas être, pág. 449.
(197) A. ESPINAS: Les Etudes sociologiques en France. "Revue philosophique", 1882. Tomo XIII, pág. 565, y t. XIV, págs. 337 y 509.



ría científica, una política arbitraria e intolerante. La doctrina política francesa no es nada menos que una verdad demostrada. Científicamente, la Declaración de los derechos del hombre, toda la religión revolucionaria, no es más que un inmenso postulado.

En fin, denunció sus principios: Los "inmortales principios" del 89 no nos pueden dar ninguna solución precisa sobre los problemas de organización social más urgentes. Sus consecuencias naturales conducen a un individualismo generoso, a la anarquía pura. La enseñanza de la moral espiritualista, añadió ([198]), no está exenta de toda responsabilidad en el nacimiento y en el crédito creciente de las utopías radicales. Nuestros radicales, pretendidos naturalistas, reeditan a J. Simon, que viene de Rousseau.

Paul Janet se afligió en primer lugar de estos ataques. "En este tiempo", dice, evocando la época en que Cousin proclamaba que "la verdadera moral es la que conduce a la libertad política", "en este tiempo los espíritus iluminados y cultivados amaban la sociedad en la cual habían nacido y creían; no habían todavía venido a servirse de la erudición y de la crítica para denunciar las ilusiones de las libertades modernas ([199]).

Después asume contra la Sociología la defensa de los "inmortales principios", tratando de demostrar que los Derechos del hombre no son una invención ideológica nacida de una metafísica arbitraria ([200]).

Pero, en el intervalo, Fouillée había publicado una refutación de la moral kantiana y de la moral espiritualista de Janet ([201]), y éste fué un estímulo para los sociólogos ([202]).

Se conoce el resto y cómo Dürkheim —iniciado en la

(198) Idem: L'Aggrégation de Philosophie, pág. 601.
(199) P. JANET: Victor Cousin et son oeuvre, 1885, pág. 95.
(200) Idem: Histoire de la science politique, 3e. éd., t. I, Introducción a la 3ª ed., Paris, 1887.
(201) A. FOUILLÉE: Critique des systèmes de morale contemporaine, 1883.
(202) A. ESPINAS: Etre ou ne pas être, pág. 449.

sociología por precursores franceses, ilustres u obscuros, y por eminentes maestros alemanes— opuso la ciencia de las costumbres a la filosofía moral y rompió con el método y las teorías del Derecho natural...

Este conflicto, llegado a una fase de su desarrollo, es el que en un libro ya famoso, Lévy-Brühl expone a su manera.

Hábil fabricador de escenas, Lévy-Brühl presenta la rivalidad de la Sociología y de la Moral en una decoración de perspectivas indefinidas. Los moralistas y los filósofos, que tienen en la obra los papeles villanos, son personajes vagos, fisonomías imprecisas, sin edad y sin nacionalidad. El espectador deslumbrado no sabe bien dónde ni cuando tiene lugar el drama. Termina por comprender que, bajo los golpes de la Sociología, inventada por Dürkheim, se convierte en ruinas todo el edificio secular de la filosofía moral y social.

La realidad, la historia verdadera, es totalmente diversa.

La moral, cuya suerte se juega en este conflicto, es, de hecho, el sistema de J. J. Rousseau y de la escuela ecléctica.

Rousseau, Cousin, Jouffroy, Damiron, Jules Simon, Janet, Caro han pretendido deducir de la noción de individuo, por el solo raciocinio, reglas de conducta y principios de organización social, válidos para todos los tiempos y para todos los países.

El primero, con su derecho natural revolucionario, ha trastornado el edificio político; los otros, con su derecho natural conservador, no han logrado estabilizarlo.

La doctrina, peligrosa o sospechosa, ha provocado la oposición de los hombres de orden, deseosos de paz y progreso.

El método, pretencioso e insuficiente, ha unido contra ella, a los sabios enemigos del verbalismo.

Más viva en dos momentos —después de 1795 y después de 1870— porque estaba estimulada por los acontecimientos trágicos, la reacción ha persistido a lo largo de todo el siglo. Nosotros sólo hemos notado en este capítulo, ciertas expresiones.



Sin embargo de nuestra exploración en el pasado resulta:

1. — Que la Sociología contemporánea y su conflicto con la Moral no constituyen una novedad; no representan sino un incidente particular de una oposición y de un movimiento ya antiguos.

2. — Que la Moral, con la cual la Sociología entra en lucha, es el Derecho natural, tal como lo han construído Rousseau y la escuela ecléctica. Ahora bien, si se encuentran en la historia sistemas de filosofía moral y social análogos al suyo, se encuentran también otros, de concepción y estructura diferentes. Por consiguiente, el conflicto de la Moral y de la Sociología, real sin duda, es al mismo tiempo claramente limitado. El gran defecto del libro de Lévy-Brühl está en no haber indicado estos límites.

## CAPITULO SEPTIMO

# HACIA LA SOLUCION

Algunos filósofos, emocionados por el vigoroso ataque de Lévy-Brühl contra las "morales teóricas", se han defendido y han aun tomado la ofensiva.

Lévy-Brühl, respondiendo a sus críticas, ha juzgado necesario "poner más en claro lo que se había propuesto establecer" (1).

De ninguna manera, dice, había tenido la intención de "contribuir con un nuevo tratado de moral", pues no ambiciona "constituir una moral".

No había pretendido, preconizando crear una ciencia de las costumbres, pronunciar el interdicto sobre la metafísica: "*Libra a la metamoral* de vincularse a los problemas del destino del hombre, del soberano bien, etc., y de continuar aplicando su método tradicional". Ya Dürkheim había hecho esta distinción entre la ciencia, cultivada por los sociólogos, y la metafísica, abandonada a los filósofos (2).

(1) LÉVY-BRÜHL: La Morale et la Science des moeurs. Réponse à quelques critiques ("Revue philosophique", Paris, julio de 1906, t. LXII, pág. I. — Las críticas a las que responde Levy-Brül son las de la "Revue de méthaphysique et de morale", julio y septiembre de 1905; de Cantecor, La Science positive de la Morale, en la "Revue philosophique", marzo y abril de 1904, y de Fouillée, La Science des moeurs remplacera-t-elle la morale? en la "Revue des Deux Mondes", 1er. octobre 1905.

(2) Cfr. DURKHEIM: Division du travail social, 1ª éd., préface, págs. 11 y 22. — Le Suicide, pág. 359, note I.

Se trata exactamente, dice Lévy-Brühl, de romper con un método y de adoptar uno nuevo: "La cuestión planteada trata sólo el objeto y el método de una ciencia".

Estas aclaraciones no eran superfluas. ¿Acaso no hemos visto a Dürkheim concluir un voluminoso ensayo de sociología, proclamando que "nuestro primer deber actualmente consiste en fabricarnos una moral"? (3) ¿Acaso no está obsesionado también por el problema —metafísico según Lévy-Brühl— del fundamento del deber? (4). Sin embargo, los sociólogos pretenden que su método es independiente de toda filosofía y que la sociología no debe de ponerse de parte de ninguna de las grandes hipótesis que dividen a los metafísicos (5). Pero, en verdad, sobre cuestiones metafísicas, —como la del alma (6), por ejemplo, y la de

(3) E. DURKHEIM: De la division du travail social, 2e. éd., pág. 406.
(4) Ver más arriba.
(5) E. DURKHEIM: Les Règles de la méthode sociologique, 2e. éd., pág. 172.
(6) E. DURKHEIM: Représentations individuelles et représentations collectives, pág. 297. — Le Suicide, pág. 14, note I.

NOTA. — A las dos citas que en la nota 5 de la página 245, expresan un mismo pensamiento, Durkheim (en L'Année sociologique, t. XII, pág. 327) da una interpretación muy diferente.

Trata la segunda por preterición y deja que los lectores ignoren su existencia. Pero nos acusa de "falso" por haber omitido el contexto que reproducimos a continuación:

"Para reconocer al espíritu esta autonomía limitada que es en el fondo todo lo que contiene de positivo y de esencial nuestra noción de la espiritualidad, no es necesario imaginar un alma separada de su cuerpo y que lleva en no sé qué ambiente ideal una existencia soñolienta y solitaria. El alma está en el mundo; su vida se mezcla a la de las cosas, y si se quiere, se puede decir que todos nuestros pensamientos están en el cerebro. Sólo hay que añadir que en el interior del cerebro no son en rigor localizables, que no están situados en puntos definidos."

Nuestros lectores juzgarán que extrayendo de este pasaje embarazoso y enredado, la frase esencial —en la cual Durkheim sostiene que *"no es necesario imaginar un alma"* — no hemos tratado de atribuirle una opinión que le fuera antipática. Para convencernos basta que nuestros lectores relean aquellas dos citas que Durkheim



Dios (7)—, tienen ideas formadas y soluciones atrasadas, tomadas de sistemas cuya influencia han sufrido por casualidad. Ahora bien, sus opiniones sobre estos problemas fundamentales se encuentran constantemente mezcladas en la exposición de su método sociológico. Si sus contradictores no hacen mejor que ellos la disociación necesaria, la discusión se extravía fácilmente o permanece confusa. Es necesario, por consiguiente, agradecer a Lévy-Brühl que haya venido a precisar el objeto del debate.

Dado que se trata exclusivamente de una cuestión de método, ¿cuál es el que la sociología condena?

Es, recordémoslo, el de los filósofos que construyen totalmente algo que se llama ciencia práctica, que recibe el nombre de moral o derecho natural (8). Ellos suponen conocida la naturaleza humana, individual y social, y fuertes en este conocimiento, prescriben a los individuos y a las colectividades reglas de vida y principios de organización. Las reglas y los principios son geométricamente deducidos de un ideal, determinado por cada uno según el grado de sus aspiraciones, pero planteado por todos como un axioma. Permaneciendo la naturaleza humana por definición idéntica a sí misma, los preceptos y las leyes pretenden un valor universal, en el tiempo y en el espacio...

J. J. Rousseau se ha servido de este método contra la sociedad de su tiempo.

Victor Cousin, al igual que los filósofos burgueses de la monarquía de Julio y de sus continuadores lo han utilizado en favor del orden y en provecho de las instituciones establecidas.

Después y antes de Grotius, otros además de Rousseau y los eclécticos lo han usado con fines diversos.

Pero sería inexacto afirmar con Lévy-Brühl, que no

calla intencionadamente. Sin perífrasis, declara: *No admitimos más alma sustancial en la sociedad que en el individuo.*
(7) E. DURKHEIM: Determination du fait moral, en "Bulletin de la Société française de philosophie", t. VI, pág. 129.
(8) Ver más arriba, cap. I.

hubieran en el pasado sistemas de filosofía moral y social, diversamente comprendidos y diferentemente construídos.

En particular, —y nosotros trataremos de demostrarlo en este capítulo—, la idea que en el siglo XIII tenía Santo Tomás de la ética y de la política no es la que luego se ha formado del derecho natural. Al decir esto no hablamos de las soluciones dadas por él a las cuestiones; tampoco vamos a examinar el contenido de su doctrina. Pero trataremos de exponer el método de su ciencia moral y política. Esta no es la preocupación ordinaria de los autores que estudian el sistema tomista: habitualmente son más curiosos con sus teorías que con su método. Sus reglas no han sido por otra parte expuestas sistemáticamente por él mismo; es necesario separarlas del conjunto de su obra.

### 1.—*El campo de la Moral.*

Santo Tomás, los filósofos de la escuela de Cousin y los sociólogos contemporáneos delimitan y subdividen diferentemente el campo que es según el primero, el de la filosofía moral; según los segundos, el del derecho natural; según los últimos, el de la ciencia de las costumbres.

Santo Tomás comienza por constatar la existencia de una moral individual y de una moral social. La primera rige la conducta de los individuos, cualquiera sea por otra parte el objeto o el término de su actividad; la segunda reglamenta los movimientos de las colectividades, en particular de la familia y del Estado.

La una y la otra deben, según él, formar el objeto de una ciencia distinta; la ciencia social se subdivide aún en ciencia de la sociedad familiar y ciencia de la sociedad política.

El fundamento de esta división y de esta subdivisión está en el hecho que la familia y el Estado no son puramente sumas de individuos sino grupos cada uno de los cuales forma un todo dotado de vida propia; y, entre ellos, no difieren sólo cuantitativamente, en más o menos, sino que son realidades específicas, formalmente distintas la una de la otra.



De aquí resulta que, según Santo Tomás, hay que dividir la filosofía moral en tres partes: la moral individual, la moral doméstica, la moral política (9).

Sabemos ya, por haber estudiado su método (10), que los moralistas criticados por la Escuela sociológica olvidan estas distinciones. No viendo en la sociedad sino una colección, hacen proceder de la naturaleza del individuo los preceptos de la vida colectiva y hacen de la ciencia social una simple deducción de la ciencia moral.

En cuanto a los sociólogos, asignan como materia para la ciencia de las costumbres los "hechos morales". Pero ¿qué entienden ellos por hechos morales?

Se sabe la importancia extrema que dan a las deducciones preliminares (11). Observando las cosas en sí mismas y desde afuera, en lugar de permanecer en la ideología; descartando las prenociones, para no sustituir la realidad con una faz del espíritu; agrupando los fenómenos, teniendo en cuenta la naturaleza de las cosas; proscribiendo toda eliminación arbitraria —tales son las reglas prescritas por Dürkheim (12) y que el nos asegura (13) ser la expresión de su práctica personal— deben de haber dado resultados de valor objetivo e indiscutible.

Ahora bien, Dürkheim es engañoso y su pensamiento fugitivo es inalcanzable.

Define los hechos morales tanto por su carácter aparente como por su función.

Al observador que los considera desde afuera, se re-

(9) S. Thomas: In decem libros Ethicorum, lib. I, lct. 1. — Summa theologica, IIª IIª, q. 47, art. 11; IIª IIª, pág. 58, art. 7, ad 2m.
(10) Ver más arriba, pág. 175.
(11) Ver más arriba, págs. 21 y 41.
(12) Règles de la méthode sociologique, chap. II.
(13) Ibid., Introduction.

velan, dice, como "reglas de conducta sancionadas u obligatorias" (14). Y sobre esta constatación se apoya para demostrar que la sociedad es la fuente de la moral, y esto con el raciocinio siguiente: La obligación que caracteriza las reglas morales es la prueba de que no son obra del individuo (15), pues no podemos obligarnos a nosotros mismos (16). Siendo Dios descartado como una hipótesis no científica, la moral no puede venir sino de la sociedad (17). Todo lo que es obligatorio es de origen social (18); en particular, las creencias y las prácticas religiosas (19). "La misma moral individual está en el más elevado punto social, pues lo que nos prescribe realizar, es el tipo ideal del hombre tal como lo concibe la sociedad" (20). No podemos dejar de sorprendernos leyendo luego, con la firma de Durkheim, esta respuesta recientemente dada por él a Fouillée: "No sostenemos que no exista nada de moral o de inmoral que no sea de origen social. Una afirmación tan categórica y *a priori* no tendría nada de científico" (21).

Cuando define las reglas morales por su "carácter interno", empuja más lejos, al lugar de la moral individual, el exclusivismo apriorístico. La función práctica que asigna a la moral consiste "en hacer posible a la sociedad salvaguardar los grandes intereses colectivos" (22). "En cuanto a lo que se llama la moral individual, si se entiende por esto un conjunto de deberes de los cuales el individuo sería a la vez sujeto y objeto, es una concepción abstracta que no corresponde a nada en la realidad. El hombre no es un ser

(14) De la division du travail social, 1er. édit. Introduction.
(15) Répresentations individuelles et Répresentations collectives, pág. 294.
(16) La Science positive de la Morale en Allemagne, pág. 139.
(17) Le Suicide, pág. 359.
(18) De la Definition du Phénomène religieux, pág. 23.
(19) Ibid., p. 23. 'Ritos y dogmas son obra de la sociedad".
(20) Détermination du fait moral, pág. 133.
(21) E. DURKHEIM: "Année sociologique", t. X, pág. 360. Paris, 1907.
(22) La Science positive de la Morale en Allemagne, pág. 38.



moral sino porque vive en sociedad; hágase desaparecer toda vida social, y la vida social desaparece de golpe, no teniendo más objeto donde asirse" (23). He aquí, sin embargo, que Dürkheim se olvida de sostener alguna tesis de moral individual, a saber, que es el interés y para la dicha del individuo, "las pasiones deben ser limitadas" (24) y que "el suicidio debe estar clasificado en el número de los actos inmorales" (25). Pero después, se dedica a sostener que "la moral no puede tener por objetivo más que la sociedad y no la perfección del individuo" (26). Cuando Rauh le objeta que la existencia de deberes individuales es un hecho cuya realidad es innegable (27), responde: "Yo no me he preocupado nunca de los principios de la acción individual..." (28).

Al final de este examen, nos encontramos en presencia de una sola definición objetiva: la de Santo Tomás. El se coloca frente a la realidad y la expresa adecuadamente, sin excluir ni confundir nada. La existencia de hechos que reglamentan los actos y las gestiones voluntarios de los individuos es un datum. La existencia de leyes que presiden la organización de las instituciones, de la familia y del Estado en particular, es otro datum; Santo Tomás considera ambos teniendo en cuenta su diferencia específica.

(23) De la division du travail social, 2e. éd. págs. 394, 395.
(24) Le Suicide, pág. 272.
(25) Ibid., pág. 369.
(26) Détermination du fait moral, pág. 115.
(27) Cfr. "Bulletin de la Société française de philosophie", 1906, t. VI, pág. 202 y 207.
(28) "Bull. de la Soc. fr. de phil.", t. VI, pág. 208. — Lo que aumenta todavía la confusión de las ideas de Durkheim, es que da a la misma expresión unas veces un sentido objetivo, otras veces un sentido subjetivo. A veces (p. ej.: en la Division du travail social, 2e. éd., pág. 395), entiende por "moral individual" los deberes en los que el individuo es al mismo tiempo sujeto y objeto. En otros momentos (p. ej.: en el Année sociologique, t. X, pág. 360), entiende por "moral individual" la vida moral de los individuos, es decir, la manera con que cada conciencia particular comprende, interpreta y aplica las reglas morales admitidas en un medio dado.

Por el contrario, los sociólogos contemporáneos no han logrado dar una definición correcta de los hechos morales (29).

Explícita o implícitamente, desconocen, cuando no la niegan, la existencia o la especificidad de la moral individual. No expresan lo real, excluyen arbitrariamente sus elementos o confunden lo que es distinto. Sus definiciones formulan lo que querrían que la moral fuera o se convirtiera para estar en armonía con sus prenociones metasociológicas. No son lo que Dürkheim exige que sean, cuando dice: "La definición debe expresar algo diverso de una visión del espíritu, debe ser una definición de cosa, no de concepto" (30).

## 2. — *La moral: ciencia práctica.*

Santo Tomás atribuye a la Etica y a la Política el carácter de ciencias prácticas (31).

Ahora bien, Lévy-Brühl no admite en primer lugar que ninguna teoría moral del pasado haya tenido de hecho un carácter científico: "Las morales teóricas nunca han hecho obra de ciencia ni emprendido el estudio objetivo de la realidad moral. Preocupadas por establecer racionalmente lo que debe ser, no se dedican al estudio paciente y minucioso de lo que es. Especulan abstractamente sobre las ideas de

(29) La definición de Lévy-Brühl no se caracteriza por una gran precisión. Indica como el objeto de la ciencia de las costumbres: "el conjunto de concepciones, juicios, sentimientos, usos, relativos a los derechos y a los deberes respectivos de los hombres entre sí". (La Morale et la Science des moeurs, pág. 101). — No se sabe si olvida o rehusa admitir en la moral los deberes que no entran en el grupo: "deberes de los hombres entre sí". — Bayet es a este respecto, mucho más categórico. ("La Morale scientifique", págs. 166 a 170).

(30) E. DURKHEIM: Definition du socialisme. "Revue philosophique", t. XXXVI, pág. 506.

(31) Cfr. ETHICORUM, II, 2. — Politicorum, Prologus.



bien, de mal, de mérito, de sanción, etc., mientras que, por un esfuerzo de dialéctica deductiva, los sistemas de derecho natural establecen lo que deben ser la sociedad, el Estado, la familia, la propiedad" (32). También en el sentido de Dürkheim "todas las construcciones dialécticas, en las que se complacen de ordinario los moralistas, no son más que juegos de lógicos" (33).

Más aún, es imposible, según Lévy-Brühl, que la moral teórica sea una ciencia. Pues la ciencia no tiene otra función que conocer lo que es; la moral teórica, por el contrario, es por esencia legisladora: tiene por función prescribir. La denominación de "ciencia normativa", usurpada por la moral, es contradictoria en los términos (34).

Examinemos si hay que suscribir sin reserva, esta doble afirmación de Lévy-Brühl.

Un hecho reconocido y señalado por él (35), es la existencia, —antes de la aparición de toda teoría filosófica—, de una moral espontánea. Una sociedad ya ha alcanzado un grado determinado de civilización cuando la ciencia se organiza; pero no ha podido, en ningún momento de su evolución, privarse de las reglas morales y jurídicas. Antes que estas reglas se convirtieran en objeto de estudio, se imponían ya a los hombres en el ambiente en que eran admitidas. La tarea del teórico de la moral no consiste por lo tanto necesariamente en prescribir o en legislar; para imponer preceptos llega demasiado tarde; ya todo está hecho. Sin embargo, ¿a qué tarea puede todavía dedicarse?

En primer lugar, a un trabajo de historiador. Investigará, por ejemplo, el origen de un Código en vigor, sus

(32) L. LÉVY-BRÜHL: La Morale et la Science des moeurs, págs. 48, 60, 66, 126.

(33) E. DURKHEIM: Réponse à une enquête sur la morale sans Dieu; en "La Revue", t. LIX, pág. 306. París, 1905.

(34) L. LÉVY-BRÜHL: La Morale et la Science des moeurs, págs. 10-14.

(35) Cfr. LÉVY-BRÜHL: La Morale et la Science des moeurs, pág. 215.

trasformaciones eventuales y las diversas influencias que las han conducido: investigación desinteresada, que no implica necesariamente en su autor el cuidado de obrar sobre la conducta de los hombres.

Si tiene temperamento, se dedicará a dar a los preceptos ya practicados un nuevo prestigio, sea reduciéndolos a algunos primeros principios considerados como indiscutibles, sea buscando la fuente primera en la inteligencia y en la voluntad de Dios; sea, como Dürkheim, presentándolos como emanaciones de la sociedad, elevada por la circunstancia a la altura de una divinidad.

Si tiene gustos de reformador, podrá señalar la incoherencia de las disposiciones entre sí, o su inadaptación al ambiente transformado, o lo absurdo de tales prácticas, o la nocividad, no advertida, de ciertos resultados.

¿Esto es todo? No. Los esfuerzos desplegados por los hombres para atender a los fines que persiguen producen actividad, engendran hábitos, inspiran leyes, crean obras. ¿Por qué no notar la conducta moral de los individuos y registrar sus consecuencias; seguir el funcionamiento de las instituciones y señalar sus resultados? ¿Se debe prohibir *a priori* suponer que, de la regularidad observada en la naturaleza física, no se encuentra nada en el mundo moral? Allí se investiga con éxito la relación estable que une los fenómenos a sus causas. ¿No sería posible determinar también, aunque fuera con una precisión menor, los efectos ordinarios de los gestos humanos, individuales y colectivos?

Santo Tomás lo pensaba así. El objeto de la ciencia moral y social es precisamente, según él, deducir, del enredo de las contingencias variables, el vínculo constante entre las prácticas seguidas y los resultados obtenidos. *In speculativis scientiis, sufficit cognoscere quae sit causa talis effectus. Sed in scientiis operativis, opportet cognoscere quibus motibus seu operationibus talis effectus a tali causa sequatur* (36).

(36) S. THOMAS: Ethicorum, II, 2.



¿En qué fin encontrar los efectos que está en la naturaleza de las instituciones sociales y morales producir?

A fin de substituir, responde, a los tanteos empíricos una ciencia práctica científica. Sin duda, con una mirada y un golpe, un educador podrá dirigir la conducta, y un jefe de Estado reglamentar las gestiones de aquellos que dependen de ellos. Pero sus inyucciones y sus impulsos serán tanto más seguros cuanto más advertidos por la experiencia sistemática de los hombres y de las cosas. Más vale guiarse según principios generales, elaborados por una reflexión debidamente informada, que por la sola intuición (37).

Si una ciencia moral es posible y útil, ¿cómo y mediante qué procedimiento edificarla?

Mediante el método de observación, responde Santo Tomás (38). Estos datos serán recogidos por el examen asiduo de los fenómenos, que formarán su contenido. Sus principios constitutivos serán leyes o verdades de hecho cuya existencia se encontrará establecida por una experiencia suficiente: *In moralibus*, dice Santo Tomás (39), *opportet incipere a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos... quia opportet in moralibus accipere ut principium quia ita est* (40); *quod quidem accipitur per experientiam et consuetudinem* (41).

La adquisición de esta ciencia moral exigirá —no es superfluo notarlo— un esfuerzo paciente, una observación atenta y prolongada del carácter de los hombres, de las costumbres de la sociedad, del juego de las leyes, del mecanismo de las instituciones (42).

Aquél que quiere además utilizar las indicaciones de la ciencia para ejercer una acción política, no debe, añade, contentarse con las solas nociones teóricas. Sin duda el es-

(37) Cfr. S. THOMAS: Ethicorum, X, 15.
(38) S. THOMAS: Ethicorum, I, 3.
(39) Cfr. Ethicorum, I, 3.
(40) Cfr. S. THOMAS: Ethicorum, I, 11.
(41) S. THOMAS: Ethicorum, I, 11; cfr. II, 1.
(42) Cfr. Ethicorum, I, 4.

tudio comparado de las legislaciones extranjeras y de los proyectos sugeridos por los pensadores le será aprovechable. Pero le es necesario además la experiencia personal, el conocimiento del mundo, el manejo de los negocios, la práctica del gobierno (43).

La idea que los acontecimientos del mundo moral no están abandonados al arbitrio y al capricho; que se producen, por el contrario, con una regularidad más o menos puntual, de causas discernibles, es una hipótesis considerada como una conquista de la sociología contemporánea y presentada como su primer postulado. La ignorancia de la filosofía tomista explica por si sola que la gloria de este descubrimiento es atribuída a Augusto Comte. Seguramente Comte afirma que los fenómenos sociales están sujetos a verdaderas leyes naturales, y por consiguiente, tan susceptibles de previsión científica como cualquiera de los otros fenómenos (44). Pero Santo Tomás, como aristotélico precavido, concebía ya la posibilidad de una disciplina aplicada a descubrir por medio del método de observación las leyes de los hechos morales y sociales.

Todavía conviene notar que Santo Tomás, más listo que muchos de los sociólogos contemporáneos, no exageraba la certidumbre de las conclusiones a las que se puede esperar llegar.

Los hechos humanos, nota, son infinitamente diversos; se está prácticamente obligado, para reducirlos a algunos tipos, a retener solamente aquellos que se presentan como los más frecuentes (45).

La contingencia está además de tal manera mezclada con los acontecimientos que los pronósticos de la ciencia social no se verificarán casi en todos los casos, sino sólo la mayor parte del tiempo (46).

(43) Cfr. Ethicorum, X, 16. — Politicorum, II, 5.
(44) A. COMTE: Cours de philosophie positive, 48e. leçon, t. IV, pág. 306 y sig.
(45) Cfr. Summa theologica, IIª IIae., q. 47, art. 3.
(46) Cfr. Summa theologica, Iª IIae., q. 96, art. I, ad 3m.



Allí donde el determinismo es más riguroso, por ejemplo en los fenómenos astronómicos, se puede con seguridad predecir el porvenir. Pero el juego del libre albedrío amenaza siempre en las acciones humanas cambiar el resultado esperado; también aquí está reducido a la conjetura más o menos probable (47).

A diferencia de Santo Tomás, los autores de derecho natural de los siglos XVIII y XIX, en particular Rousseau y los espiritualistas cousinianos, no han tenido cuidado en estudiar la realidad, en descubrir sus propiedades, en penetrar su naturaleza. Creían con fe indefectible en la omnisciencia de la razón y en la omnipotencia de su intérprete pretendido, el legislador. Persuadidos de tener el verdadero ideal de la vida humana, estaban convencidos que por el rigor de su lógica deducían las reglas del Derecho natural. Como revolucionarios, la idea no les venía de que por no poseer la plasticidad que suponían, la sociedad no podría inclinarse ante sus decretos. Como conservadores, casi no sospechaban el carácter relativo de la instituciones cuya intangibilidad afirmaban.

Se ha reaccionado contra su desdén sistemático con respecto de lo real. Los sociólogos en particular han recordado que si se quiere legislar con éxito para la sociedad, hay que conocerla previamente, y con este fin, crear una física social o una ciencia de las costumbres.

Pero la reacción ha igualado la disgresión. El derecho natural se había despreocupado del estudio de los hechos: este estudio se convertirá en el objeto de una ciencia nueva. Los moralistas hacían arte sin preocupación científica: se estudiará exclusivamente la ciencia desinteresándose de sus aplicaciones posibles. Más aún, se afirmará que una ciencia no puede ser normativa, y por lo tanto, que una ciencia teórica de la moral es inconcebible (48).

(47) Cfr. Summa theologica, Iª, q. 86, art. 4. — Summa theologica, Iª, q. 14, art. 13.
(48) LÉVY-BRÜHL: La Morale et la Science des moeurs, pág. 14.

Es comprensible, que para permitir a la ciencia de las costumbres desarrollarse sus defensores la aíslen del arte moral, en provecho del cual fué durante mucho tiempo sacrificada. Pero hay que estar en guardia contra el peligro de una reacción aun justificada en principio y no considerar como una evidencia un argumento de polemista.

No hay ninguna contradicción en llamar, como lo hace Santo Tomás, a la ciencia moral, ciencia práctica.

Es ciencia en tanto reseña los efectos regulares, hábitos, leyes, instituciones, es decir, en cuanto da el conocimiento de lo real.

Es llamada ciencia práctica en consideración de los servicios que puede prestar: responde más especialmente a la necesidad de obrar, mientras la ciencia especulativa responde de antemano a la necesidad de saber. *In speculativis scientiis non quaeritur nisi cognitio veritatis. In scientiis operativis, finis est operatio* (49).

A pesar de las apariencias contrarias, los sociólogos participan las preocupaicones prácticas de Santo Tomás. En la idea de Comte, la sociología debe dar al arte político la indicación de medios de acción eficaces y seguros (50). Dürkheim proclamando su deseo de "fundar la ciencia de la moral", tiene cuidado en añadir: "pero porque no nos proponemos ante todo estudiar la realidad, no se sigue que renunciemos a mejorarla; si separamos los problemas teóricos de los problemas prácticos, es para ponernos en estado de resolver mejor estos últimos" (51). Lévy-Brühl usará el mismo lenguaje, cuando dará a su pensamiento nuevas precisiones: si el punto de vista teórico, o el estudio científico de la realidad dada, debe ser cuidadosamente separado del punto de vista práctico, es decir, de la determinación de los fines

(49) Ethicorum, II, 2. — Cfr. Summa theologica, Iª, q. 14, art. 16.
(50) A. Comte: Cours de philosophie positive, 48e. leçon, t. IV, pág. 408.
(51) E. Durkheim: De la division du travail social, 1er. éd., préface, p. III.



y de los medios, está, dice, en el interés común de nuestro saber y de nuestro poder. Pero el fin es doble: consiste en fundar una ciencia de la naturaleza moral y un arte racional que saque aplicaciones de esta ciencia (52).

Si los sociólogos afirman que sus investigaciones serán "desinteresadas y totalmente teóricas" y "no tendrán otro fin directo e inmediato que la adquisición del saber" (53), es sólo por táctica, para manifestar mejor la necesidad de romper con yerros persistentes.

Seguramente, en su plan de trabajos, hay investigaciones de las que no podría darse cuenta todavía qué utilidad podría sacar el arte moral. Es el caso, por ejemplo, de la disertación de Dürkheim sobre los orígenes de la prohibición del incesto, en la que se jacta de iluminar las disposiciones del Código civil que defiende los matrimonios entre parientes, porque se las representaba como siendo las creencias totémicas de los primitivos (54).

Pero una distracción individual no debe hacer olvidar la idea inspiradora del movimiento sociológico. Sus promotores han tenido y tienen la loable ambición de reparar una grave laguna del Derecho natural. Desean conocer lo mejor posible la sociedad, antes de prescribirle reglas. La sociología no constituye en su pensamiento sino la subestructura de un edificio cuya política le parece ser como la techumbre. La una es la prolongación de la otra. Ambas forman un bloque.

Sin duda, ellos han recurrido a la concepción tomista.

Su ciencia de las costumbres + su arte racional = la *scientia practica* de Santo Tomás.

(52) L. Lévy-Brühl: Réponse à quelques critiques, en "Revue philosophique" julio de 1906, pág. 11. — L. Lévy-Brühl: La Morale et la Science des moeurs, pág. 274.
(53) Lévy-Brühl: La Morale et la Science des moeurs, págs. 9 y 33.
(54) E. Durkheim: La prohibition de l'inceste et ses origines. Ver más arriba, pág. 57, nota I. — Frazer, en Totemism and Exogamy, t. IV, p. 100 (Londres, 1910), hace la crítica de la teoría de Durkheim.

3. — *El problema de los fines.*

La protesta de la Sociología contemporánea contra el método del Derecho natural puede escribir en su activo un primer resultado: la utilidad de un estudio de los hechos morales y sociales —de la *scientia moralis* de Santo Tomás— no es más puesta en duda por nadie.

Sin embargo, el desacuerdo subsiste sobre la extensión de los servicios que la ciencia podrá hacer al arte moral y social. Todos reconocen que en la medida en que ella descubrirá las leyes de los fenómenos, dará a la acción direcciones preciosas, desaconsejando las prácticas ineficaces, recomendando los medios seguros. Pero ¿podrá hacer más que sugerir enseñanzas aprovechables a aquel que está decidido a obrar? ¿O deberá contentarse con indicar los caminos posibles, sin intervenir en la selección del término? Todos conceden que hay una ciencia de los medios. ¿Puede haber una ciencia de los fines?

¿Es éste, decía un día Espinas, el problema más difícil de la sociología? (55).

Veamos cómo es resuelto por Dürkheim, por un lado, y por Santo Tomás, por el otro.

Dürkheim tiene una verdadera fobia de los fines, que le fué inoculada por Augusto Comte.

La política metafísica del siglo XVIII, —tal es la tesis de Comte—, ha lanzado a Francia a la persecución de quimeras extravagantes. El nuevo orden social está fundado en principios anárquicos. El autor responsable de la aventura es Rousseau, con su método en el que predomina la imaginación con detrimento de la observación (56).

Deplorando que para su desgracia, los franceses contiPnúan creyendo en el *Contrato social* (57), Dürkheim comenzará por llevar la contra a los principios de Rousseau. Este exaltaba la libertad como el mayor bien de todos y el fin necesario de todo sistema de legislación (*Contrato social*, libro II, capítulo II): Dürkheim sostendrá que "la libertad no es un bien absoluto del cual nunca se excedería (58), y probará la necesidad de una reglamentación" (59). Rousseau estimaba que el hombre es naturalmente bueno; si se ha hecho malo es porque la sociedad lo ha depravado (60): Dürkheim considera al niño que entra en la vida, como un ser "egoísta y asocial"; la sociedad, lo hace, por medio de la educación", "capaz de llevar una vida moral, y crea en él un hombre nuevo hecho con todo lo que hay de mejor en nosotros" (61). En el sistema de Rousseau, "importa que no haya sociedad parcial en el Estado" (*Contrato social*, libro II, capítulo III): Dürkheim denunciará como "una verdadera monstruosidad sociológica, una sociedad compuesta de un polvo infinito de individuos desorganizados que un Estado hipertrofiado se esfuerza por encerrar y retener" (62) y reclamará el restablecimiento de las corporaciones (63).

Por medio de una generalización excesiva, extenderá luego a los moralistas de todos los tiempos la reprobación incurrida por Rousseau. Mientras Lévy-Brühl se admira de su timidez intelectual, Dürkheim los trata como innovadores

(55) A. Espinas: Etudes sociologiques en France, "Revue philosophique", t. XIV, pág. 517.

(56) A. Comte: Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. — Cours de philosophie positive, 46e. et 48e. leçons. — Considérations sur le pouvoir spirituel.

(57) E. Durkheim: La Philosophie dans les universités allemandes, en "Revue international de l'enseignement", París, 1887, t. XIII, pág. 338.

(58) Leçon d'ouverture du cours de science sociale, en "Revue internationale de l'enseignement", t. XV pág. 37.

(59) De la division du travail social, págs. 356 y 380. — Le Suicide, pág. 272 ss.

(60) J. J. Rousseau: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

(61) Pédagogie et Sociologie, pág. 47.

(62) De la division du travail social, 2e. éd. Preface, p. XXXII.

(63) Ibid. y Le Suicide, pág. 434 ss.

y como revolucionarios (64), y asegura que la sociología nos precaverá contra sus empresas subversivas comunicándonos "un espíritu sabiamente conservador" (65).

En fin, cualquiera sea el uso que hagan de su método, no dejará pasar una ocasión para condenarlo. Razonando, dice, como si se tratara de encontrar el principio de una legislación moral por instituir totalmente, los moralistas comienzan por formular una cierta concepción del ideal moral; pero este punto de partida es un puro postulado de la sensibilidad individual, pues cada uno convierte en fin último algún desideratum particular (66). Ahora bien, si lo deseable debe ser determinado por una especie de cálculo mental, ningún límite puede ser asignado a las libres invenciones de la imaginación. El fin de la humanidad retrocede hasta el infinito, desanimando a los unos, enardeciendo por el contrario a los otros que para acercarse se precipitan en las revoluciones" (67).

El abuso que se ha podido hacer de los "fines", no es la única razón de la aversión que Dürkheim siente por él. Su pensamiento maestro consiste en hacer admitir que una ciencia sociológica es posible. Para probarlo, postulará simplemente el determinismo social: "Es necesario, dice, afirmar la unidad de la naturaleza y renunciar a considerar la humanidad como un mundo aparte, sustraído al determinismo. Los hechos naturales deben ser tratados como fenómenos naturales sometidos a leyes necesarias" (68). Los que no han comprendido esto, según su opinión, no han hecho obra científica. Este es el caso de Wagner admitiendo que

(64) Cfr. E. Durkheim: Détermination du fait moral, pág. 196. — L. Lévy-Brühl: La Morale et la Science des moeurs, pág. 38. — Estos dos juicios sólo se parecen en el idéntico desdén por la precisión. De hecho, el primero se aplica a Rousseau; el segundo, a los espiritualistas cousinianos.

(65) De la division du travail social, 1re. éd. Préface, p. V.

(66) Ibid., 2e. édition. Introduction, pág. 7. — Le Suicide, pág. 369.

(67) Les Règles de la Méthode sociologique, págs. 92-93.

(68) Sociologique et Sciences sociales, págs. 466 y 485.



la voluntad humana, dirigida hacia un fin definido, da a la economía social su forma intencionalmente determinada (69); de Schaeffle, considerando los fenómenos morales y sociales como conscientes y reflexivos (70); el de Iehring, tomando la causa final como el gran motor de nuestra conducta (71). Muy a menudo, dice Dürkheim, ignoramos los motivos de nuestra acción (72). De todos modos la causa de una institución no podría consistir en una representación anticipada de sus efectos (73). Todo en la vida social sucede mecánicamente (74). Por lo tanto, hay que renunciar a adivinar el fin en vista del cual una institución habría sido creada, y buscar sólo la causa eficiente y la función (75).

Pero este determinismo —cuya expresión se suaviza a veces (76)— Dürkheim lo abandona completamente cuando no está obligado a guardar la actitud de fundador o de restaurador de la sociología científica. Sobre el terreno de las realidades prácticas, se siente finalista auténtico; y se lo sorprende expresando a su manera el antiguo adagio tomista: *Oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint* (77). "Tenemos necesidad, dirá, de saber adonde vamos o por lo menos que vamos hacia alguna parte" (78). "Es necesario que no sólo de cuando en cuando, sino en cada instante de su vida, el individuo pueda dar cuenta que lo que hace va dirigido hacia un fin. Para que su existencia no le parezca vana, es necesario que la vea, de manera constante, servir a un fin que lo toca inmediatamente" (79).

(69) E. Durkheim: La science positive de la Morale en Allemagne, pág. 45.

(70) Ibid., pág. 48.

(71) Ibid., pág. 51.

(72) Ibid., pág. 137.

(73) De la division du travail social, p. 211.

(74) Ibid., pág. 253 y 327.

(75) Les Règles de la Méthode sociologique, pág. 117.

(76) Ibid., Conclusion.

(77) S. Thomas: Summa Theologica, Iª IIae., q. I, art. I.

(78) La Morale en Allemagne, pág. 141.

(79) Le Suicide, pág. 429.

De allí a ser moralista y reformador no hay más que un paso, que será prontamente dado. A los individuos, Dürkheim predicará la limitación de las pasiones, condición de la felicidad (80). A las sociedades, disgregadas por el liberalismo, indicará el remedio del retorno al régimen corporativo (81). Para realizar una justicia superior, propondrá la supresión de la herencia (82).

En todos estos casos persigue un fin, unas veces el bienestar del hombre, otras el de la colectividad. Formándose una idea del bien individual y de la perfección social deduce de este ideal sus preceptos, o pone como su norma, las instituciones existentes. Lo que hace al hombre feliz del placer que sueña para él, es recomendado. Lo que no satisface las necesidades sociales, tal como las concibe, está condenado.

Este es exactamente el procedimiento habitual de los moralistas que Dürkheim describía en estos términos: "De ordinario, para saber si un precepto de conducta es o no moral, se lo confronta con una fórmula general de la moralidad que ha sido anteriormente establecida; según puede ser deducido o contradecido se le reconoce o no un valor moral".

"No sabríamos, añadía entonces, seguir este método" (83).

Para excusarse de haberlo seguido y de justificar de la misma manera a los otros, dirá talvez que según su opinión, la sociología no está en grado de guiarnos eficazmente (84) y recordará que por lo menos "todos sus esfuerzos personales tienden a sacar la moral del subjetivismo sentimental en el que se retrasa" (85).

Sería injusto, en efecto, no reconocer estos esfuerzos. Dürkheim cree que la ciencia puede más que señalarnos lo

(80) Ibid., pág. 272 ss.
(81) De la division du travail social, 2e. édition, préface.
(82) Ibid., y pág. 367 ss.
(83) La division du travail social, 1re. éd., pág. 4.
(84) De la division du travail social, 2e. édit., pág. 331.
(85) Détermination du fait moral, pág. 176.



que es posible o imposible (86): puede enseñarnos a encontrar el sentido en el cual debemos orientar nuestra conducta (87). Está persuadido de que es capaz no sólo de revelarnos cómo las causas producen sus efectos, sino de decirnos qué fines deben ser perseguidos (88); y, con esta convicción, sobre todo a fin de iluminar la práctica, ha esbozado su teoría de lo normal y de lo patológico (89).

Recordémosla sumariamente (90).

Dado que tanto para las sociedades como para los individuos, la salud es buena y deseable, el problema consiste, según Dürkheim, en encontrar un criterio "objetivo" que permita distinguir "científicamente" la salud de la enfermedad en los diversos órdenes de fenómenos sociales. Este criterio, es el grado de generalidad de los hechos. Un hecho moral, por ejemplo, es normal para un tipo social determinado, cuando se lo observa en la media de las sociedades de esta especie. "No creemos, dice Dürkheim, que nunca se haya sistemáticamente obligado a decidir el carácter normal o anormal de los hechos sociales según su grado de generalidad. Estas cuestiones son trazadas para refuerzo de la dialéctica". Sin embargo, la generalidad no es, observa, sino una presunción de normalidad. Hay que verificar si el fenómeno cuya "generalidad" y por consiguiente la "normalidad de hecho" se encuentran establecidos por la observación, es útil para el organismo o está necesariamente implicado en la naturaleza del ser, es decir "normal en derecho". De esta manera es como el estado de individualismo y de anemia, general no obstante en las sociedades europeas contemporáneas, se le aparece como un caso patológico (91).

(86) E. Durkheim: Crime et santé sociale, pág. 523.
(87) De la division du travail social, 1re. édit. Préface.
(88) Les règles de la méthode sociologique, pág. 60.
(89) Ibid., chapitre III, De la division du travail social, 1re. édit., pág. 33 ss.
(90) Ver más arriba, pág.
(91) De la division du travail social, 2e. éd., préface, p. VI y pág. 27.

El examen de estas reglas, relativas a la distinción de lo normal y de lo patológico, sugiere tres reflexiones:

1. — Santo Tomás consideraba ya la generalidad de un juicio, de un sentimiento, de un deseo, de una práctica como un índice probable de normalidad: *Id quod invenitur in omnibus aut in pluribus videtur esse ex inclinatione naturae... Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum* [92].

2. — Dürkheim buscaba un criterio "objetivo" que permitiera distinguir "científicamente" la salud de la enfermedad, lo normal de lo patológico o, —para hablar como todo el mundo— el bien del mal.

Se detiene un instante, como en presencia de un descubrimiento importante, ante el criterio de la "generalidad". Pero, una vez hecha la verificación, se encuentra que el síntoma no prueba, pues "la conciencia moral de las sociedades está expuesta a equivocarse" [93].

Esto no es más que un inconveniente, y puede ocurrir a todo investigador.

La aventura se hace agradable cuando, buscando otra cosa, Dürkheim vuelve a poner la mano, sin parecer dudar o sin querer confesarlo, sobre la vieja receta de los moralistas.

Para éstos, una regla o una institución —aunque fuera habitualmente practicada o generalmente admitida— no es moralmente buena sino cuando está, a título de medio útil o necesario, en conexión con un fin deseable u obligatorio.

Dürkheim adopta simplemente todo su procedimiento teleológico, cuando quiere verificar si una institución, normal de hecho porque es general, es también normal de derecho. Condena, por ejemplo, el liberalismo económico, —por "general" y extendido que esté—, porque este régimen no procura a la sociedad lo que Dürkheim considera ser un bien: "el estado de anemia jurídica y moral, en que se en-

(92) Ethicorum, l. VII, l. 13.
(93) Division du travail social, 1re. éd., pág. 33.



cuentra actualmente la vida económica, es un fenómeno mórbido, porque una anarquía semejante va contra el fin mismo de toda sociedad; la sociedad está interesada porque reinen el orden y la paz; no puede, para vivir, pasar sin cohesión ni regularidad, y tiene necesidad de armonía y de solidaridad" [94].

3. — La ciencia, aseguraba Dürkheim, puede decirnos qué fines deben ser perseguidos.

Se trata, dice ante todo, de hacernos vivir en estado de salud: he aquí el ideal por realizar, el objetivo por alcanzar. La "salud" debe por otra parte entenderse ampliamente: "para el hombre cultivado, consiste en satisfacer regularmente tanto las necesidades más elevadas como las demás, pues las primeras no son menos que las segundas, arraigadas en su naturaleza [95].

Pero este fin supremo del querer que es la salud, no demuestra que la ciencia impone su deseo. Y esto es precisamente lo que habría sido necesario demostrar. Se contenta con afirmar, suponer o postular, "que tanto para las sociedades como para los individuos, la salud es buena y deseable". No prueba lo que se jactaba de probar.

La causa de su fracaso es manifiesta. Se ha aventurado en una tentativa imposible, exigiendo de la ciencia, que define como "el conocimiento de lo real", un concurso que sobrepasa sus fuerzas.

Está en el poder de la ciencia, tal como la define, enseñarnos los resultados habituales de una práctica adoptada, los efectos ordinarios de un régimen seguido. Si deseamos estos resultados, si queremos estos efectos —y que además tengamos el cuidado de ser consecuentes con nosotros mismos— no nos atendríamos a la práctica o al régimen cuya eficacia está científicamente establecida.

Pero la ciencia —en cuanto es simple el conocimiento

(94) De la division du travail social, préface de la seconde édition, pág. VI y pág. 27.
(95) Ibid., 2e. éd., págs. 331-332.

de lo real— no puede imponer la obligación de querer la salud, o más bien las diferentes necesidades de la naturaleza individual y social que Dürkheim encierra en esta palabra, preexisten. Ellas son las que provocan las investigaciones de la ciencia; ésta no hace más que poner a su disposición sus enseñanzas (96).

La ciencia sirve para todos los fines: para hacer vivir, pero también para hacer morir. Los unos viven higiénicamente; los otros se matan científicamente.

La sociología tendrá que cortar los resultados del liberalismo económico, no modificará la política de los que gustan estas consecuencias, es decir, que prefieren la lucha a la paz, la libertad a la reglamentación.

Es verdad que algunos individuos cambiarán a veces de conducta luego de una demostración científica; se harán abstenios cuando el higienista les habrá revelado las consecuencias del alcoholismo; renunciarán talvez a la práctica neomalthusiana cuando el demógrafo les habrá enseñado sus repercusiones. Pero la ciencia no crea el deseo de los fines que se propondrán los convertidos. Antiguamente, cubierto por otros más imperiosos, este deseo permanecía latente. Sabiendo que es contrarrestado o amenazado, se lo examina, se lo compara con sus rivales. Pero el fin que intervendrá no lo dicta la ciencia; ésta no determina la preferencia. El hecho nuevo ha sido simplemente el que ha venido a provocar la revisión de un juicio de valor.

En suma, la actitud de Dürkheim ante el problema de los fines no está caracterizada por una perfecta coherencia. Determinista en teoría y por sistema, es finalista en la práctica y por necesidad. Sociólogo de profesión, es moralista por pasatiempo. Despreciador altanero de un método, se olvida de usarlo copiosamente. Inventor pretendido de una nueva teoría, fracasa precisamente en el momento de la demostración.

(96) Cfr. S. THOMAS: Ethicorum, III, I, 8. — S. THOMAS: Iª, IIoe., q. 14, art. 6.



¿Cómo Santo Tomás resuelve el problema de los fines de la acción?

Toma como punto de partida la constatación de un hecho. Observa que deliberando sobre una decisión que se debe tomar, nos apoyamos siempre en un principio que, en el momento por lo menos, no es discutido. Este principio no es una proposición cuyo objeto consiste en enunciar lo que es verdadero; es un juicio de valor; afirma que tal fin es bueno, deseable, obligatorio, o lo contrario. Constituye la mayor de un silogismo cuya menor será una verdad de hecho, a saber, que tal medio asegura o no, en condiciones determinadas, la obtención del fin deseado (97).

De algunos de estos principios, Santo Tomás dice que son "primeros", análogos a los criterios supremos de orden especulativo (98). De ellos partimos cuando queremos obrar: ellos indican la dirección. A ellos recurrimos en caso de duda: ellos son la norma permanente (99).

Son, dice todavía, indemostrables (100). Tienen su valor en sí mismos y no lo tienen en otro lugar. Nos adherimos espontáneamente (101). No son laboriosas adquisiciones de la razón práctica. Constituyen su bien propio; se las concibe tan poco sin ellas, que con gusto se las llamaría innatas (102).

Sin embargo, ¿de dónde vienen, pues todo tiene una causa?

Nacen de nuestras necesidades hechas conscientes, de sus exigencias resentidas y reconocidas.

Desde el fondo de nuestro ser brotan aspiraciones, emergen tendencias. Estos deseos que sentimos, estas inclinacio-

(97) Cfr. S. THOMAS: Iª, IIoe. pág. 76, art. I. — Sum. theol. Iª IIoe., q. 90, art. I, ad 2um.
(98) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 2.
(99) Cfr. Sum. theol., Iª, q. 79, art. 8.
(100) Cfr. Sum. theol., Iª, IIoe., q. 91, art. 3. — Ethicorum, l. V, I, 12.
(101) Cfr. S. THOMAS: De Veritate, q. 16, art. I.
(102) Cfr. Sum. theol. Iª, IIoe., q. 51, art. I, arg. s. c. — Sum theol., Iª IIoe., q. 63, a. I. — Sum. theol., Iª IIoe., q. 47, art. 6.

nes que constatamos, nos dan la idea de bien. Llamamos bueno lo que responde a estas aspiraciones, lo que satisface estas tendencias. Y si queremos dar razón de una decisión o de una gestión, la justificaremos diciendo que nos ha parecido buena. El principio que dice que hay que querer y hacer el bien, aparece en el análisis como el primero y el más general principio de la razón práctica (103).

Se dirá que es una fórmula vacía. Sea. Pero bastará prestar atención a las diferentes necesidades, distinguir las inclinaciones, clasificar los bienes hacia donde tienden los hombres, para dar a la fórmula un contenido; para explicitar la norma suprema en varias otras, todavía generales pero más precisas; para determinar los fines naturales del querer y del obrar; para encontrar en fin estos principios de valor indiscutido a los cuales recurrimos siempre justificando nuestras decisiones y que forman la mayor de nuestros silogismos prácticos (104).

Así es como procede Santo Tomás. No se contenta con notar la universalidad de la tendencia hacia la felicidad y del deseo del bien en general; hace notar las aspiraciones que comúnmente están al día en la especie humana y señala que se observan, por así decir, sin excepción, por todas partes, siempre, y en todos.

Estas están evidentemente en el fondo íntimo del sujeto que las siente. Descubren su modo de ser constante, su manera propia de obrar y de reaccionar, su preocupación dominante. Son el ser mismo, que se afirma con sus necesidades; que pide lo que quiere tener, lo que debe devenir; que tiende con un esfuerzo espontáneo hacia el estado de perfección que se siente capaz de alcanzar. Estas no le han sido sugeridas accidentalmente. Estaban en él desde su origen. Su existencia se impone como un hecho primitivo.

Sin duda, la reflexión debe con el concurso de la

(103) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 2.
(104) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 2.



experiencia y de la ciencia, reglamentar nuestras tendencias. Y no obramos como hombres sino en la medida en que subordinamos nuestra conducta a una dirección inteligente (105). Pero la razón no puede formular un precepto cualquiera si no está ya informada (106). Para guiar el ser, que confía en ella, en el camino que es el suyo, debe conocer el término de su esfuerzo espontáneo; si no, obedeciendo a otras solicitaciones, corre el riesgo de hacerle correr una suerte fatal o de encaminarlo hacia un destino quimérico. No asegurará al querer deliberado su necesaria rectitud si ella misma no toma como punto de partida y como punto de apoyo las inclinaciones naturales del ser (107). Mientras se inspira formula estos principios generales, primeros e indemostrables, que están implicados en nuestros juicios morales y de los cuales las reglas particulares sacan su valor.

Talvez sin haber tenido la intención de hacer un análisis exhaustivo, Santo Tomás enumera una serie de "inclinaciones naturales" cuya presión lleva a la razón a formular estas proposiciones normativas. En primer lugar es una tendencia común a todos los seres existentes: el instinto de conservación o el querer vivir según su naturaleza propia. Luego es el instinto sexual y el deseo de sobrevivir que la especie humana condivide con las especies animales y que aseguran su perpetuidad. Es aun, —y esto es especial de los humanos— el instinto social y la necesidad de ayuda mutua. Es, en general, la evolución de nuestras facultades y especialmente la de la inteligencia que siente la necesidad de saber y que aspira al conocimiento de lo verdadero (108).

(105) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. I. — Sum. theol., Iª IIoe., q. 71, art. 2. — Ethicorum, II, 2. — Sum. theol., Iª IIoe., q. 95, art. 2.
(106) Cfr. Mor. en Allem., "Revue philos.", t. XXIV, pág. 276.
(107) Cfr. Ethicorum, I, VI, 1, 2. — Sum. theol., Iª IIoe., q. 95, art. 2.
(108) Cfr. Summa theologica, Iª IIoe., q. 94, art. 2. — Summa theologica, Iª IIoe., q. 10, art. I.

El oficio de la razón consiste en encaminar estas tendencias hacia su término. Pero, antes de todo examen de las vías y de los medios, reconoce la importancia decisiva de su dirección inicial ([109]). Para asegurarse de un hilo conductor en el dédalo de los senderos de la vida, afirma de una vez por todas que habrá que marchar en el sentido de estas inclinaciones espontáneas ([110]). Proclama bueno y deseable lo que se probará ser un medio para realizar uno de estos fines naturales, y reprueba lo que impide el desarrollo del ser en el sentido de su naturaleza ([111]).

Así, por ejemplo, de que la vida es natural la razón concluye que hay que querer todo lo que es una condición indispensable de la existencia colectiva, todo lo que procura la paz, asegura el orden, mantiene la justicia y favorece el progreso ([112]). Le quedará por determinar —veremos pronto cómo y por qué método— los medios de alcanzar en la medida de lo posible estos fines generales.

Los fines de la acción humana no son, por lo tanto, en la concepción tomista, un ideal fuera de todo alcance, una vana quimera, una utopía engañadora. Son el término hacia el cual el sujeto se encamina con movimiento espontáneo, el fin hacia el cual tiende naturalmente. Están formados por los bienes de que carece el ser, que es capaz de adquirir, y desarrollando sus virtualidades, asegura su posesión y su disfrute. Al final del esfuerzo, necesario pero posible, ellos constituyen el estado de perfección, y se confunden con el ser plenamente desarrollado y convertido verdaderamente él mismo. No es la imaginación la que los inventa, ni la fantasía la que los concibe, ni el capricho el que los crea. Son la naturaleza misma del ser que se esfuerza hacia la perfección siguiendo sus impulsos profundos. Se imponen en la conciencia como una realidad viviente;

(109) Sum. theol., Iª IIae., q. 58, art. 5.
(110) Cfr. Sum. theologica, Iª IIae., pág. 57, art. 5, ad 3um. — Summa theol., Iª IIae., q. 58, art. 5, ad 1um.
(111) Cfr. Summa theologica, Iª IIae., q. 94, art. 2.
(112) Cfr. S. THOMAS: Summa contra Gentiles, l. III, cap. 129.



dictan sus exigencias a la razón, y ésta trata de traducirlos en preceptos de vida. Estos preceptos forman la osamenta de las morales elaboradas por los hombres. En este cuerpo de reglas espontáneas es en donde la filosofía, lejos de inventarlas, las descubre como un dato real.

Para el que ve de cerca el espectáculo de la confesión de los sociólogos contemporáneos tratando el problema de los fines de la acción, la teoría tomista no sólo presenta un interés arqueológico. Sin duda está olvidada, seguramente ignorada, talvez despreciada por parcialidad, pero está pasada de moda. No se ha inventado nada mejor; ni siquiera se ha descubierto nada que pueda reemplazarla.

Y por lo tanto hay que encontrar una solución. Esto es innegable; hay que actuarla para impedir las falsas escapadas.

En efecto, es imposible escapar al problema teleológico por una simple profesión de fe determinista. El determinismo puede ser una pose; no sabría ser una posición sostenible. Todos sus partidarios, unos después de otros, convienen en esto.

Nada más fácil de comprender si nos remontamos a los orígenes. El determinismo sociológico fué primitivamente una actitud reaccionaria, un gesto de protesta contra la política de los reformadores de la Revolución Francesa. Estos "concebían los fenómenos sociales como indefinida y arbitrariamente modificables"; "suponían la especie humana desprovista de todo impulso espontáneo y siempre lista a sufrir pasivamente su influencia ([113]). En su impotencia para crear un orden social estable, Augusto Comte usa la prueba que ellos habían desconocido la existencia de una naturaleza social, reglamentada por leyes como la naturaleza física. Y, aun antes de haber descubierto estas leyes, afirmó que deben existir. Sin embargo, enunciando el postulado del determinismo sociológico, proclamaba simplemente que había que romper con el método

(113) A. COMTE: Cours, t. IV, pág. 306; Cfr. Plan pág. 84.

del derecho natural del siglo XVIII (114), y no estaba de ninguna manera equivocado de sus declaraciones deterministas, por categóricas que fueran'' (115). Toda inteligencia convenientemente organizada sabrá, decía, evitar que se confunda la noción científica de un orden espontáneo con la apología sistemática de todo orden existente. La filosofía positiva no pretende que el orden establecido espontáneamente no presente graves y numrosos inconvenientes modificables en un determinado grado por una sabia intervención humana. Los fenómenos sociales son los más modificables de todos aquellos que tienen necesidad de ser últimamente modificados'' (116).

Los discípulos de Comte están siempre en el mismo punto que él. Su determinismo sociológico es la negación de un método y la afirmación de su voluntad de adoptar uno nuevo; significa que creen esperando ver; que sospechan la existencia de leyes sociales y no desesperan de ponerlas al día. Pero no implica la renuncia fatalista a la acción, el abandono resignado al acontecimiento.

He aquí cómo Lévy-Brühl expresa, sobriamente, el mismo pensamiento que Augusto Comte: ''Sin duda, desde nuestro punto de vista, todas las instituciones, como todas las morales, son ''naturales''. Pero ''natural'' no quiere decir, como algunos parecen haber creído, ''legítimo'' y que debe *a priori* ser conservado'' (117).

Dürkheim es más explícito: ''Siendo todo un efecto de las causas necesarias, la civilización puede convertirse en un fin, en un objeto de deseo. Se puede proponer hacer de suerte que las cosas tengan lugar normalmente. Una concepción mecánica de la sociedad no excluye el ideal, y erróneamente se le reprocha reducir al hombre a no ser más que un testigo inactivo de su propia historia. Por-

(114) Cfr. COMTE: Plan, págs. 61, 82, 101-102. — COMTE: Cours, t. IV, pág. 310.
(115) Cfr. A. COMTE: Plan, pág. 115.
(116) A. COMTE: Cours, t. IV, págs. 342-345.
(117) L. LÉVY-BRÜHL: Réponse à quelques critiques, pág. 28.



que todo se hace según las leyes, no se sigue que no tengamos nada que hacer'' (118).

Espinas en fin, en una confesión pública cuya franqueza lo honra, nos revela por qué rehusa inmovilizarse en el fatalismo determinista: ''Es necesario, dice, tener en cuenta las iniciativas del querer y admitir que el porvenir será por lo menos en una medida lo que agradará a las conciencias que obligan a hacerlo. El ideal tiene su parte en la génesis de la realidad. También es una proposición muy discutible decir que, en todo orden de operaciones, sólo tenemos que notar las líneas de evolución de los fenómenos, que construir la resultante y empujar con todas nuestras fuerzas en la dirección que nos lleva. De esta manera, las naciones que se debilitan deberían ser las primeras en trabajar por su desaparición. Nosotros rehusamos someternos a esta técnica del suicidio (119). Después que habiendo admitido la técnica de la evolución, hemos visto excelentes espíritus que la admitían con nosotros, desertar porque no les daba el alimento moral de que tenían necesidad, hemos comprendido que le era necesario adjuntarse una filosofía de la acción y encontrar un sentido para las antiguas palabras de libertad y de deber'' (120).

Los sociólogos de ayer y los de hoy se encuentran, por lo tanto, para reconocer con más o menos urgencia y buena gracia, que los hombres no están siempre condenados a sufrir lo que es, sino llamados a realizar en una cierta medida lo que debe ser. Ahora bien, ''toda acción, como observa Comte, supone principios previos de dirección'' (121). Por lo tanto, es lógico concluir con Espinas que la ciencia de las costumbres debe llevar junta una filosofía de la acción.

Pero aquí surge el desacuerdo.

(118) Division du travail, págs. 330-331.
(119) No es cierto que Lévy-Brühl esté dispuesto a suscribir esta declaración. (Cfr. La Morale et la Science des moeurs, pág. 277).
(120) A. ESPINAS: La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution, págs. 13 ss.
(121) A. COMTE: Considérations sur le pouvoir spirituel, pág. 203.



16

Dürkheim ha tentado —con qué infortunio, lo sabemos (122)—, determinar con ayuda de la ciencia, los fines de la acción.

Lejos de ser seguido no ha encontrado sino contradicción. Bayet ha criticado su infructuosa tentativa con encarnizamiento (123). Lévy-Brühl se obstina en repetir que una ciencia normativa es inconcebible (124). Y Espinas declara también que "la ciencia no puede estudiar sino lo que es" (125); "puede prever lo que será y lo que debe ser (en el sentido de la pura futurición), pero es extraña en sí misma a toda idea de obligación o de prescripción imperativa" (126).

En defecto de una solución apoyada en la ciencia, ¿cuál es la respuesta dada a la inevitable cuestión por los sociólogos que se separan de Dürkheim?

Lévy-Brühl considera como acordado "que los individuos y las sociedades quieren vivir, y vivir lo mejor posible, en el sentido más general de la palabra. La ciencia, afirma, tiene el derecho de postular este género de fines universales e instintivos" (127).

Según Bayet, el principio del arte moral racional no será una idea de bien, prescrita o sugerida por la ciencia, sino la idea que existe, de hecho, en la sociedad en medio de la cual este arte se desarrolla (128). El bien, es el que gusta a las conciencias sociales y estas conciencias se contrarían, se combaten, chocan, cambian (129). Ningún principio superior permite clasificar, eliminar, elegir las diversas ideas de bien (130). El artista escogerá como le agrade (131); la sociología —si considera útil consultarlo— no le dará sino indicaciones sobre el éxito o el insuceso probable de sus ideas normativas (132).

"La última palabra, dice en fin Espinas, pertenece al impulso vital" (133). "Lo que determina las conciencias a proponerse tales o cuales fines, es su tendencia a durar, a crecer, a fortificar y a extender su acción. El mañana estará hecho de lo que nosotros queremos, de lo que más amamos, de las cosas en que creemos más firmemente... La doctrina de la acción depende totalmente de postulados que imprimen a las diferentes prácticas, según las necesidades normales o mórbidas de las sociedades, orientaciones bastante diversas" (134).

Pero, les objetará Dürkheim, "si para saber lo que es deseable hay que recurrir a las sugestiones de lo inconsciente, llámesele como se quiera, sentimiento, instinto, impulso vital, etc.; si pertenece al corazón ser su propia luz, la ciencia se encuentra destituída, o casi destituída de toda eficacia práctica, y por consiguiente, sin mucha razón de ser" (135).

Teniendo este lenguaje Dürkheim permanece fiel a la idea inspiradora de la sociología positiva; a menudo se recuerda de sus orígenes y permanece en la tradición. Comte, en efecto, ha proyectado fundar la sociología a fin de romper con la práctica "arbitraria" de la "política metafísica"; y su principal agravio contra Rousseau consis-

(122) Ver más arriba, pág. 231 ss..
(123) A. Bayet: L'idée de bien.
(124) Ver más arriba, pág. 219.
(125) Des Sociétés animales, 2e. éd., pág. 150.
(126) Les Etudes sociologiques en France, "Revue philosophique", t. XIV, pág. 359.
(127) Lévy-Brühl: Réponse à quelques critiques, "Revue philosophique", t. LXII, pág. 14.
(128) A. Bayet: L'Idée de bien pág. 62.
(129) Ibid., pág. 98.



(130) Ibid., págs. 107-108.
(131) Ibid., pág. 109.
(132) Ibid., pág. 155.
(133) Les Etudes sociologiques en France. "Revue philosophique", t. XIV, pág. 517-519. Cfr. Des Sociétés animales, 2e. éd., pág. 150.
(134) A. Espinas: La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution, págs. 13-20.
(135) Règles de la méthode sociologique, pág. 60.

tió en haber abusado de la "imaginación" en la fijación de los fines ([136]).

Si los herederos de Comte, renunciando a pedir a la Ciencia la determinación de los fines, se remiten al azar o al capricho en el decidir las direcciones que van a tomar, olvidan o desconocen el espíritu que presidió la creación de la física social y vuelven a los errores del derecho natural del siglo XVIII.

Esto sería, si no recapacitaran, la quiebra de la Sociología cuyos representantes pretenden ser.

Si conocieran la teoría tomista, se persuadirían talvez que ella les ofrece un lugar de reunión. A veces están menos lejos de lo que piensan.

Por ejemplo, llegan a inclinarse ante el hecho que Santo Tomás comienza por constatar.

De esta manera Espinas reconoce que, "a pesar de sus variaciones en el tiempo y en el espacio, la moral está siempre compuesta de un pequeño número de principios esenciales, condiciones esenciales de la vida social, que forman en cierta manera el tema fundamental de la moralidad y que se desarrollan según los ambientes y las circunstancias en prescripciones particulares" ([137]).

Dürkheim admite, por lo menos implícitamente, el mismo hecho. Para probar, dice, que un principio moral, disputado momentáneamente, tiene sin embargo un valor moral, hay que mostrar "cómo no se puede desconocerlo sin desconocer también las condiciones esenciales de la existencia colectiva, y por vía de consecuencia, de la existencia individual" ([138]); con este fin, "hay que compararlo con otros preceptos cuya moralidad intrínseca está establecida, para ver si sirve a los mismos fines" ([139]). Ahora bien, parece

(136) A. Comte: Plan, págs. 82 y 102, y Cours, t. IV, pág. 293.
(137) Des Sociétés animales, pág. 147.
(138) Détermination du fait moral, en "Bull. de la Soc. de phil.", t. VI, pág. 136.
(139) De la division du travail social, Ire. éd. Introduction, pág. 36.



conveniente tener un determinado número de principios generales cuyo valor no discute Dürkheim y que le sirven, en el momento dado de norma suprema. Constatará, por ejemplo, que "las necesidades de orden. de armonía, de solidaridad social pasan generalmente como morales" ([140]); que "el fin de toda sociedad consiste en moderar la guerra entre los hombres" ([141]); que "el altruísmo será siempre la base fundamental de nuestra vida social", ([142]) etc.

Lo que acerca todavía más a los sociólogos del sistema tomista, es que éste responde a la preocupación manifestada por los más eminentes, de evitar, empalmando lo ideal en lo real, lo arbitrario en la determinación de los fines.

Según Comte, el orden artificial establecido por el legislador debe ser "la prolongación del orden natural e involuntario hacia el cual tienden necesariamente las sociedades humanas" ([143]). Dado que nuestra intervención política no sabría tener verdadera eficacia social sino apoyándose en las tendencias del organismo o de la vida políticas, a fin de secundar, por medio de juiciosos artificios, la evolución espontánea" ([144]).

Dürkheim, por su parte, plantea en principio que "lo ideal debe separarse de lo real" ([145]). Si es una "obra de fantasía poética, una concepción totalmente subjetiva, no podrá nunca tener lugar en los hechos" ([146]). "No podemos aspirar a una moral diversa de la que es reclamada por nuestro estado social. Hay aquí un punto de referencia objetivo" ([147]). "¿Cómo escoger entre las tendencias diversas que existen en una sociedad, decidir las que están fun-

(140) De la division du travail social, 2e. éd., pág. 27.
(141) Ibid., préface de la 2e. édition.
(142) Ibid., 2e. éd., pág. 207.
(143) A. Comte: Cours, t. IV, pág. 348.
(144) Id., ibid., t. IV, pág. 406.
(145) De la division du travail social, 1re. éd., préface. — Ibid., pág. 37.
(146) Introduction à la sociologie de la famille, pág. 274.
(147) Détermination du fait moral, pág. 137.

dadas o no, sino tomando como señal la naturaleza de esta sociedad ([148])? Tratar de realizar una civilización superior a la que reclama la naturaleza de las condiciones circundantes es querer desencadenar la enfermedad en la sociedad" ([149]).

Estos pasajes de Comte y de Dürkheim, que acabamos de citar, revelan un cuidado práctico y encierran al mismo tiempo una opinión teórica.

Ahora bien, la doctrina tomista de los fines de la acción sirve por naturaleza para calmar el afán. Descarta el peligro de una carrera quimérica. No toma las reglas de la acción en las sugestiones de la fantasía, sino en la observación de la realidad, pues, de una parte, las descubre, en el estado de máximas universales, en la moral espontánea, práctica, vivida; por otra parte, las explica, y de golpe establece su objetividad, mostrando sus vinculaciones con las inclinaciones de la naturaleza humana, individual y social.

Por otro título, la doctrina tomista merece atraer y retener la atención de los sociólogos positivistas. Cuando estos pretenden que hay un orden social necesario, tendencias naturales, condiciones de existencia esenciales, desarrollo espontáneo, etc., tienen a propósito de la sociedad, como una visión fragmentaria de la teoría tomista sobre la finalidad intrínseca de los seres de la naturaleza ([150]).

Constatando en todos los órdenes del universo la repetición regular de los mismos fenómenos; observando su curso idéntico, cuando el ambiente y las circunstancias son iguales, Santo Tomás elimina la hipótesis explicativa del azar arbitrario. Si los agentes de este mundo tienen sus propiedades distintivas y su modo uniforme de obrar y de reac-

(148) E. DURKHEIM: Annéo sociologique, t. X, pág. 361.
(149) De la division du travail social, 2e. éd., pág. 332.
(150) Ver la exposición de esta teoría en L. DE LANTHSHEERE: Du bien au point de vue ontologique et moral, Louvain, 1887. — D. MERCIER: Methaphysique générale, 5e. éd., Louvain, 1910. — A. D. SERTILLANGES: Saint Thomas d'Aquin, 2 vol. París, 1910.



cionar, es porque toda naturaleza tiene su determinación; cada especie tiene su manera de ser, su regla de acción, y —si se trata de vivientes— su ley de evolución ([151]).

La especie humana no se exceptúa. El hombre es una naturaleza; ésta tiene sus condiciones de existencia; y, destinada a una evolución definida, tiene también la regla de su devenir. Imponerle otra, quiere decir desviarla.

Es decir, en otros términos, que hay una "ley natural" de la actividad humana. La razón tiene el peligroso privilegio de formularla ([152]); pero no debe dejarse aconsejar por la imaginación. Consistiendo su oficio en realizar el tipo humano que nuestra constitución lleva en germen, investigará, por un trabajo de análisis, la orientación natural de nuestro ser; se encargará de su voluntad, de sus inclinaciones fundamentales y guiará la naturaleza hacia el término al cual tiende espontáneamente ([153]).

Su reacción contra lo arbitrario de la política metafísica ha aproximado, a sabiendas, los sociólogos positivistas de esta concepción a una ley, cuyas prescripciones esenciales se encuentran en la naturaleza misma de las cosas y pueden ser descubiertas por la observación.

### 4. — *Las variaciones de la moral.*

Nada a los ojos de Lévy-Brühl desacredita tanto las teorías morales de los filósofos como su pretensión de la inmutabilidad. "Considerándose racionalmente fundadas, pretenden un valor universal para las obligaciones que formulan... Sus preceptos son presentados como obligan-

(151) Cfr. S. THOMAS: In octo physicorum, I, 14; De veritate, q. 5, art. 2, y Summa contra Gentiles, l. III, cap. 2. — De veritate, q. 22, art. I. — Sum. theol., IIIoe. supplementum, q. 65, art. I.
(152) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 90, art. I. — Ibid., ad 2um. — Ibid., q. 94 art. 2.
(153) Cfr. Ethicorum, l. V, l. 2. — Summ. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 2.

tes con la misma fuerza a todo ser humano razonable y libre, sin distinción de tiempo ni de lugar" (154).

Atribuye esta pretensión a "la ignorancia en que han permanecido los teóricos de la moral generalmente con respecto a las civilizaciones diversas de aquellas en que vivían".

Esta ignorancia comenzaría sólo a disiparse: "Hoy no se puede sostener más, decía recientemente Dürkheim, que existe una sola y única moral, válida para todos los hombres de todos los tiempos y de todos los países. La moral ha variado; cambia con las sociedades".

Y añadía: "La moral varía en la naturaleza de las cosas; hay tantas morales como tipos sociales" (155).

Nosotros hemos constatado que es exacto que el racionalismo orgulloso o ingenuo haya tenido, en el siglo XVIII y en el XIX, la pretensión de legislar para la humanidad y para los siglos futuros (156).

Pero que todos los moralistas hayan sido ignorantes como se supone comúnmente, es, por lo que toca a Santo Tomás, un error. Habría que estar poco o nada informado, para creerlo cerrado al mundo exterior, absorbido en diseñar el plan de la ciudad ideal o en redactar el código de la vida perfecta, y sin ninguna conciencia de las posibilidades de realización.

Antes de preocuparse de lo que debe ser, se pregunta por lo que es. Y observa precisamente como un hecho de proporciones importantes, la diversidad de las reglas de conducta, de las leyes y de las instituciones.

Es verdad, dice en primer lugar, que todos los hombres desean ser felices (157). Pero esta aspiración a la felicidad busca su satisfacción en direcciones muy diferen-

(154) La Moral et la Science des moeurs, págs. 278 y 73.
(155) "Bulletin de la Société française de philosophie", t. IX, pág. 221. París, julio de 1909.
(156) Chapitre VI.
(157) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 13, art. 6. — Sum. theol. Iª IIoe., q. I, art. 7; q. 5, art. 8.



tes (158). Uno prefiere la riqueza, otro los honores, un tercero el placer, y así por el estilo (159). Cada uno tiene su ideal de vida, al cual con más o menos continuidad y éxito, subordina la serie de sus esfuerzos (160).

Lo que es más grave es la oposición de los juicios de los hombres sobre el bien y el mal. No todos aprecian de la misma manera la honestidad y la deshonestidad. Sus sentencias se contradicen de un lugar a otro; cambian con el tiempo; varían según los individuos. Lo que es virtuoso aquí, es vicioso en otro lugar; lo que ha sido censurado ayer será alabado mañana. Las legislaciones también se contrarían (161).

Hay que preguntarse si hay cosas naturalmente justas y si todo no es cuestión de pura convención (162).

Santo Tomás ha respondido a esta última cuestión, como Montesquieu más tarde (163), como recientemente Dürkheim (164), a saber, que se encuentran, a pesar de todas las apariencias contrarias, cosas intrínsecamente justas, y actos malos por su naturaleza (165).

Pero, de la constatación hecha, considera que el terreno sobre el cual el moralista se mueve es un terreno movedizo en el que la circunspección es de rigor, y sobre el cual no se avanzará sino haciendo tanteos (166).

Dos observaciones nuevas lo confirman en esta actitud reservada y prudente.

La primera es que los bienes del mundo, objeto habitual de las codicias humanas, no se revelan en toda circunstancia como deseables. La riqueza y la salud, por ejemplo,

(158) Cfr. Ethicorum, I, 4.
(159) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. I, art. 7.
(160) Ibid., ad 2 um. — Ethicorum, I, 5.
(161) Cfr. Ethicorum, I, 3. — Sum. theol., Iª IIoe., q. 91, art. 4.
(162) Cfr. Ethicorum, I, 3.
(163) Cfr. L'Esprit des Lois, l. I, ch. I.
(164) Cfr. Division du travail social, pág. 194.
(165) Cfr. Ethicorum, V, 12. — Summa contra Gentiles, III, 129.
(166) Cfr. Ethicorum, I, 3.

son comúnmente consideradas como elementos de la vida feliz. Ahora bien, para muchos, es una gran desgracia ser ricos, y más de uno abusa de la salud (167). El moralista que ve esta desigualdad de los destinos orientados en una misma dirección, se pregunta lo que hay que desear y qué ideal de vida significa; llevado a formular un juicio de valor, queda perplejo, no sabiendo hacia qué parte dirigir sus preferencias (168).

La segunda es que la vida moral y social es prodigiosamente compleja y cambiante (169). Los principios generales son siempre simples y claros en apariencia; cuando llega el momento de traducirlos en reglas prácticas, es decir, de aplicarlos a un caso determinado, a menudo nos desconcertamos por la multiplicidad de las circunstancias que hay que tener en cuenta y por la disimilitud de las especies. Se procede en medio de continuas dudas, muy dichosos de llegar no a la certidumbre sino a la probabilidad (170). Todavía más que la del médico, la tarea del moralista es ardua y complicada (171).

Advertido de las inevitables variaciones de la moral, ¿cómo las resuelve Santo Tomás?

Según los sociólogos, cuando la práctica se separa de su teoría, el moralista se limita a una sola explicación, que siempre es la misma: si los hombres no se conducen, como demuestra dialécticamente que se deberían conducir, es porque tienen mala voluntad (172).

Santo Tomás no se ha reducido a este indigente simplismo, cuando se encuentra en presencia de morales diferentes, de legislaciones opuestas, de instituciones diversamente organizadas. En primer lugar, como ya lo veremos, no considera toda variación como una anomalía. Luego no atribuye todas las divergencias a la misma causa; sistematizando las explicaciones esparcidas en sus obras, se puede por el contrario agruparlas en tres capítulos: I, la influencia de las pasiones; II, el desigual desarrollo de la razón, de las luces personales y de la civilización; III, la diversidad de los ambientes, de las situaciones y de las circunstancias.

I. El hombre puede, habiendo visto todo claro, terminar por no marchar derecho (173). El querer espontáneo del bien que la razón le propone, está constantemente viciado por la solicitación de las pasiones (174). Tiene la conciencia del deber y por lo tanto en la práctica lo infringe (175). Sucesivamente distraído, tentado, molestado (176), es seducido por un bien aparente pero falso, y sucumbe (177)

Si se levanta, ésta no será más que una caída accidental. Si es recidivo, el hábito nace. Si otros, en su ambiente, obran como él, se establecerá una costumbre. El mal se hará corrientemente. Pronto, no se ocultará más. Se inventarán excusas, en primer lugar; se encontrarán razones, luego. Serán formuladas, propagadas, enseñadas nuevas reglas de acción. Y grupos enteros llegarán a admitir prácticas inmorales (178).

II. — Otras veces, no se marcha derecho porque no se ve claro.

Todos tienen seguramente para guiarse, algunos pre-

(167) Cfr. Ethicorum, I, 3.
(168) Cfr. Ethicorum, I, 3. — Espinas: "La Philosophie sociale du XVIIIe. siècle et la Révolution", p. 18.
(169) Sum. theol., Iª IIoe., q. 14, art. I.
(170) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 91, art. 3, ad 3um. — Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 4. — Ethicorum, II, 2. — Ibid., II, 8.
(171) Cfr. Ethicorum, V, 15.
(172) L. Lévy-Brühl: La Morale et la Science des moeurs, pág. 264.

(173) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 77, art. 2.
(174) Cfr. Sum. theol., Iª, q. 113, art. I.
(175) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 58, art. 5.
(176) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe. q. 77, art. 2. — Cfr. Iª IIoe, q. 17, art. 7.
(177) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe, q. 9, art. 2. — Sum. theol., Iª IIoe., q. 58, art. 5.
(178) Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 4. — Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 6. — Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 54, art. 3, ad 2um.

ceptos generales de la ley natural, normas supremas que se encuentran en las diversas morales de los pueblos, primeros principios de los que no está desprovista ninguna inteligencia humana (179).

Sin embargo, para reglamentar el detalle de la conducta, quedan por deducir correctamente las consecuencias de estos preceptos y por dar juiciosas explicaciones (180).

La razón, instruída por la experiencia, es el instrumento de este trabajo de orientación (181).

Pero su agudeza visual es muy desigual de un individuo a otro (182); y su vigor no es usado de la misma manera en los diferentes momentos de la vida. La juventud es ignorante y presuntuosa; en la edad madura, la reflexión es más calma; la experiencia es el privilegio de aquellos que habiendo vivido largo tiempo, han visto mucho (183).

Jóvenes o ancianos, ignorantes limitados o sabios inteligentes, todos serán con un poco de atención, capaces, si el caso es claro, de resolverlo convenientemente recurriendo a los principios generales (184); cada uno, por ejemplo, reconocerá espontáneamente que hay que honrar a sus padres, reprobar el homicidio y el robo (185).

Si la situación se complica, los sabios se encontrarán solos en el desorden de las circunstancias (186) y será necesaria toda la sutileza de su espíritu para descubrir, en el menú de las ocasiones, las leyes del bien vivir (187).

Además, los temperamentos intelectuales difieren: los efectos de una práctica escaparán al aturdimiento del uno

(179) Cfr. Sum. theol., Iª IIœ., q. 100 art. 2. — Sum. theol., IIª IIœ., q. 47, art. 5.
(180) Cfr. Ibid.
(181) Cfr. Sum. theol., Iª IIœ., q. 51, art. I.

(183) Cfr. Ethicorum, I, 3. — Sum. theol., II. IIœ., q. 47, art. 15 ad 2um.
(184) Cfr. Sum., theol., Iª IIœ., q. 100, art. 1.
(185) Cfr. Ibid.
(186) Cfr. Ibid.
(187) Cfr. Ibid.



mientras que tocarán la perspicacia de otro (188). Las contradicciones serán manifiestas para un espíritu clarividente; no aparecerán para aquél que es menos circunspecto (189).

En breves palabras, el vigor de la razón es —independientemente de las propensiones propias de los individuos (190)— un factor de su moralidad; y la desigualdad de su desarrollo intelectual es, por una parte, la causa de la mayor o menor rectitud de su conducta (191).

Lo que es verdad de los individuos es también verdad de los grupos. En primer lugar tienen su presencia de espíritu así como tienen su temperamento moral. Los unos se distinguen por su petulancia, los otros por su flema. Aquí, está la inteligencia viva, pronta, clara. En otro lugar, está adormecida, lenta, nebulosa. Aquí se complace con el sueño; más allá, se afecta con la visión clara de las realidades. Hay pueblos niños, países atrasados, naciones decaídas; más allá de las civilizaciones están los bárbaros y los salvajes.

Los primitivos cuya psicología no ha sido todavía terminada, atraían ya la atención de Santo Tomás. Somos fácilmente un primitivo con respecto a otro, dice: basta no comprender su lengua, hablar dialecto, no tener literatura, vivir bajo leyes diferentes (192). Los verdaderos primitivos se reconocen por estos signos: su legislación, si es que poseen, tienen aspecto rudimentario o barroco, y carecen totalmente de cultura literaria (193). La reflexión, en ellos está ausente. Habitantes de regiones desoladas, mal alimentados, sin cuidados, sufren miseria psicológica, y en su cuerpo enclenque y debilitado no aparece sino una inteligencia abobada. O si no, entregados a hábitos viciosos,

(188) Cfr. Sum. thol. IIª IIœ., q. 47, art. 15.
(189) Cfr. S. Thomas: De Veritate, q. 16, art. 2.
(190) Cfr. Sum. theol., Iª IIœ., q. 51, art. I. — Sum. theol., Iª IIœ., q. 63, art. I.
(191) Cfr. Sum. theol., Iª IIœ., q. 66, art. I.
(192) Cfr. Politicorum, I, 1.
(193) Cfr. Ibid.

se han embrutecido en sus excesos y su razón se ha atrofiado (194).

Los pueblos civilizados, que viven racionalmente, sin haberse puesto de acuerdo, han elaborado, cada uno por su parte, un sistema de leyes cuyas disposiciones esenciales, deducciones lógicas de los primeros principios de la ley natural, se encuentran semejantes en todos, bajo el nombre de *jus gentium* (195).

La inteligencia burda o grosera de los primitivos corre el peligro, por el contrario, de no llenar convenientemente su oficio. Sus instituciones se resentirán inevitablemente. Dígasele, por ejemplo, a Santo Tomás, que en algunas poblaciones el vínculo conyugal es de una fragilidad extrema (196), y no se admirará si se añade que estos son salvajes de cerebro estrecho, que no piensan sus actos y no calculan sus gestiones (197).

La moral varía, por lo tanto, necesariamente de un grupo a otro, según su grado de civilización.

Más aún, la moral de un mismo pueblo evoluciona con el tiempo. Si el pueblo progresa, la moral se perfecciona simultáneamente, se enriquece con nuevas disposiciones y se purifica de antiguas contradicciones o cosas primitivas absurdas (198).

"El contenido de la conciencia está lejos de permanecer inmutable": esta verdad —repetida sin cesar por Lévy-Brühl (199)— no es un descubrimiento de la sociología contemporánea. Hace seis siglos, Santo Tomás estaba ya perfectamente advertido de la evolución del derecho; sabía que parcialmente es debida a los progresos de la refle-

(194) Cfr. Ibid. — Ethicorum, VII, 5.
(195) Cfr. S. THOMAS, Iª IIae., q. 95, art. 4. — Ibid, ad 1um.
(196) Cfr. Sum. theol. IIIae. suppl., q. 41, art. 1, 2º.
(197) Cfr. Ibid. ad 2um.
(198) Cfr. Politicorum, II, 12.
(199) La Science des moeurs et la Morale, pág. 84. — Cfr. págs. 219 y 281.



xión y de la ciencia, que encuentran utilidades insospechadas o inventan combinaciones más ventajosas (200).

Un acontecimiento capital en la historia intelectual y moral de la humanidad es la aparición del cristianismo. Los moralistas no sabrían, dice Schaeffle (201), formular, aun con la ayuda de la psicología y de la sociología, un precepto cuya sabiduría igualara la de la palabra de Jesús: "Ama a tu prójimo como a tí mismo" (202).

El hecho es que la ley cristiana ha modificado las concepciones del paganismo (203). Sobre la moral sexual, en particular, ha ejercido en los pueblos en que se implantó, una influencia profunda y duradera (204).

Ella ha, observa especialmente Santo Tomás, prohibido la fornicación, considerada habitualmente por los paganos como lícita (205). De la misma manera, ha dado a la sociedad conyugal su indispensable estabilidad, condenando el divorcio, generalmente admitido fuera del catolicismo (206).

Por lo tanto, es manifiesto que Santo Tomás no cae en el error de los filósofos, que según la palabra de Dürkheim, "construyen la moral totalmente para imponerla luego a las cosas" (207) y no conciben con Lévy-Brühl, que el contenido de la conciencia, es decir el conjunto de lo que aparece como obligatorio y como prohibido al hombre de una civilización dada, en una época determinada, constituye para el análisis sociológico, una especie de conglomerado, o

(200) Cfr. Sum. theol., Iª IIae., art. I. — Ibid., ad Ium.
(201) A. SCHAEFLE: Bau und Leben des sozialen Korpers, t. I, p. 587.
(202) Matth., XXII, 39; Marc., XII, 31; Luc. X, 27.
(203) Cfr. S. THOMAS: Sum. theol., Iª IIae., q. 99, art. 2, ad 2um.
(204) LEÓN XIII, Encíclica *Arcanum divinae* del 10 de febrero de 1880.
(205) Cfr. Sum. theol., IIIª suppl., q. 65, art. 3, ad Ium. — Ibid., 2um. — Cfr. DE MALO, q. 15, art. I, ad Ium.
(206) Cfr. Sum. theol., IIIae. suppl., q. 67, art. I, Ium. — Ibid., ad Ium.
(207) La Science positive de la Morale en Allemagne, p. 42.

por lo menos, una estratificación irregular de prácticas, de prescripciones, de observancias, cuya edad y procedencia difieren ([208]).

Según él, el sistema moral y jurídico de un pueblo no es una construcción terminada de golpe por un esfuerzo dialéctico. Es más bien una obra hecha con añadiduras sucesivas y préstamos múltiples; se ha formado lentamente en el curso del tiempo, sus elementos son de orígenes diversos ([209]).

He aquí todavía, por ejemplo, sus reflexiones sobre la prohibición del matrimonio entre parientes.

Desde hace unos treinta años, etnólogos y sociólogos emplean una desconcertante ingeniosidad para resolver el problema de la exogamia y de la prohibición del incesto. Las hipótesis de Mc Lennan, Spencer, Lubbock, Tylor, Starcke, Post, Kohler, Morgan, Westermarck, Durkheim, Frazer, etc., se suceden en extraño desfile ([210]). Su rasgo común consiste en querer dar una explicación única del conjunto de prohibiciones.

El mismo Santo Tomás hace juiciosas distinciones. Comienza por poner de lado la unión entre ascendientes y descendientes que es universalmente reprobada porque choca a la razón ([211]): entre padres e hijos hay un orden definido de relaciones esenciales y permanentes; repugna que un orden de relaciones diferentes, y por así decir, incompatibles con las primeras, sea sustituído ([212]).

Para los colaterales, la cuestión se plantea de otra manera, y con relación a ellos, las costumbres y las legislaciones pueden ser diversas ([213]).

(208) La Morale et la Science des moeurs, págs. 85-86.

(209) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 5.

(210) Ver la exposición y la discusión de las hipótesis más notables en J. G. Frazer: Totemism and Exogamy, t. IV, Londres, 1910. — G. E. Howard: A History of matrimonial institutions, t. I Chicago, 1904. — E. Westermarck: The History of human Marriage, 3e. éd., Londres, 1905.

(211) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 154, art. 9, ad 3um.

(212) Cfr. Summa contra Gentiles, III, 125. — Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 54, art. 3.



Por interés de las buenas costumbres, conviene proscribir como lo hizo la ley mosaica ([214]), las relaciones sexuales entre personas que habitan bajo el mismo techo ([215]). Por este lado, la prohibición comprenderá habitualmente a aquéllos que son hermanos y hermanas por la sangre ([216]). A veces será extendida a aquéllos que, entrando en la misma familia por adopción, son admitidos en el mismo hogar ([217]).

En cuanto a los parientes más lejanos que no cohabitan, si la ley les prohibe el matrimonio entre sí, es con el fin de dar al cuerpo social una consistencia más fuerte, uniendo sus elementos, es decir, multiplicando las uniones entre diversas familias ([218]).

De manera que la legislación, en vigor en su tiempo, no aparece para Santo Tomás como el desarrollo lógico y rectilíneo de una idea única, sino como un compuesto de elementos múltiples debidos a inspiraciones diversas, una yuxtaposición de fragmentos totalmente diferentes por el origen y por la antigüedad. ([219]).

III. — La tercera causa de las variaciones de la moral está, según Santo Tomás, en los hechos y situaciones que debe reglamentar y que no se presentan siempre en las mismas condiciones. La misma regla cambiará, antes de adaptarse a esta materia inestable ([220]).

Esto chocará, es verdad, con los prejuicios de Lévy-Brühl. "El primer postulado de los moralistas, escribe,

(213) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 154, art. 9, ad 3um.

(214) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 154, art. 9.

(215) Cfr. Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 54, art. 3.

(216) Cfr. Summa contra Gentiles, III, 125.

(217) Cfr. Sum. theol, IIIoe. suppl., q. 57, art. 2.

(218) Cfr. Summa contra Gentiles, III, 125. — Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 54, art. 3. — Cfr. IIª IIoe., q. 154, art. 9.

(219) Cfr. Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 54, art. 3.

(220) Cfr. Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 41, art. I ad 3um.

consiste en admitir la idea abstracta de una naturaleza humana, siempre idéntica a sí misma. Todas las morales teóricas suponen este postulado. Es necesario que sus imperativos puedan presentarse como teniendo un valor universal para todos los tiempos y para todos los lugares. Es necesario que la ley moral con todas sus consecuencias se presente como un sistema orgánico del que ninguna parte depende de circunstancias locales y accidentales" (221).

Santo Tomás dirá, por el contrario, que la naturaleza humana no está al cubierto de todo cambio (222); y a los que se muestran sorprendidos, señalará que la pretendida fijeza de las leyes naturales tiene también excepciones (223).

Una ley moral se aplicará de una manera uniforme en la mayoría de los casos (224). Pero, fuera de allí, se inclinará, como por otra parte la ley civil, ante las circunstancias variables de tiempo y lugar (225).

Hay múltiples ocasiones, para la moral, de manifestar la flexibilidad de sus reglas.

De esta manera, una práctica virtuosa para un individuo en la condición en que se encuentra, no podrá ser recomendada a aquél que, en una posición diversa, tiene deberes de estado diferentes (226).

El homicidio es una injusticia grave. No obstante, si la muerte de un agresor es el único medio para salvarse la vida, está permitido matarlo (227).

Otra injusticia: el robo. Y sin embargo, el desgraciado que se encuentra reducido al estado de extrema necesidad, tiene el derecho de sustraer de otro aquello que necesita para sustentarse (228).

(221) Cfr. La Morale et la Science des moeurs págs. 67, 89, 90.
(222) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 57, art. 2, ad Ium. — Ethicorum, V, 12.
(223) Cfs. Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 65, art. 2, ad Ium. — Ethicorum, V, 12.
(224) Cfr. Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 65, art. 62. — Ethicorum, V, 12. — Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 4.
(225) Sum. theol. IIIoe. suppl., art. I, ad 4um.
(226) Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 3, ad 3um.
(227) Cfr. Sum. theol. IIª IIoe., q. 64, art. 7.



La veracidad del lenguaje y la sinceridad de la palabra es una condición de la vida social (229). Esto no impide que en ciertas ocasiones, en vista, por ejemplo, de ahorrar algún serio percance, es lícito no revelar una cosa verdadera (230).

La relatividad de las reglas es talvez todavía más acentuada en el derecho público.

Es necesario, para la buena organización del poder en un Estado, que todos tengan una cierta participación en la autoridad; en efecto, es una garantía de paz; no siendo el pueblo tratado como ilota, se someterá a las instituciones establecidas y las defenderá (231). Una política cuerda dará al pueblo el electorado y la elegibilidad para las funciones públicas (232), con la condición, sin embargo, que la educación cívica de los electores se lleve a cabo y que conserven el sentimiento de su responsabilidad (233). Si las costumbres políticas están corrompidas, si los electores trafican con su voto y confían sistemáticamente a pillos el honor de gobernar, no merecen que se les abandone los destinos del país (234).

La monarquía asegura al país ventajas que no pueden procurarle las otras formas de gobierno (235). Y, sin embargo, hay que darle la preferencia no sin ciertas reservas. Además de que puede degenerar en tiranía (236), —y Santo Tomás indica una serie de medidas que se de-

(228) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 66, art. 5. — Ibid., art. 7.
(229) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 19, art. 3, ad Ium.
(230) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 110, art. 3, ad 4um.
(231) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 105, art. I.
(232) Cfr. Ibid.
(233) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 97, art. I.
(234) Cfr. Ibid.
(235) Cfr. S. Thomas: De regimine principum, lib. I, cap. II.
(236) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 105, art. I, ad 2um.

ben tomar para librarse de esta desgracia— (237), no conviene indistintamente a todo lugar ni a toda nación (238).

¿Conviene más elegir el jefe del Estado o establecer el sistema hereditario? ¡Cuestión embarazosa!, que Santo Tomás se cuida de resolver de una manera absoluta, idéntica para todos los casos. ¿Valdrá el presunto heredero? No se puede saber (239). Si es indigno de gobernar, ¿tendrá su padre la magnanimidad de descartarlo? Sería ingenuo suponer esta virtud casi sobrehumana (240). En teoría, la elección parece preferible (241): en primer lugar permite escoger; luego, si la selección es racional, como conviene, designará sin duda lo mejor (242). De hecho, por el contrario, la elección puede provocar disensiones o los electores pueden estar mal inspirados; además, es duro y chocante que el que es igual hoy se convierta mañana en el jefe. El régimen hereditario será alguna vez el mejor (243).

En fin, aun una ley civil, hecha no obstante para reglamentar un orden determinado de relaciones jurídicas, no proporciona, en los diferentes casos que pueden presentarse, una solución uniformemente aceptable.

He aquí, por ejemplo, la legislación sobre el depósito (244). Esta decide que el depositario debe, cuando es requerido, dar su bien al propietario. Pero suponed que el objeto del depósito sea un arma mortífera y que el propietario se encuentre en un estado de sobreexcitación tal que todo hace dudar de su intención. ¿El juez ordenará la restitución del depósito? Esto sería una necedad (245).

(237) Cfr. S. THOMAS: De regimine principum, I, 6.
(238) Cfr. Politicorum, III, 13.
(239) Cfr. Politicorum, III, 14.
(240) Cfr. Ibid.
(241) Cfr. Ibid.
(242) Cfr. Ibid.
(243) Cfr. Ibid.
(244) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 94, art. 4; IIª IIoe., q. 57, art. 2, ad Ium.; IIª IIoe., q. 62, art. 5, ad Ium.
(245) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 120, art. I.



No se coloca sobre la ley rehusando aplicarla, sino que se encuentra ante un caso que la ley no ha previsto (246).

Sobrepasa las fuerzas del legislador el poder prever todo (247). Si debiera reglamentar el detalle de las modalidades posibles, su ley sería una verdadera confusión (248). La vida social es demasiado ondulante para dejarse aprisionar en algunas fórmulas forzosamente restringidas (249).

El legislador debe abarcar sólo los casos más frecuentes, los que se presentan en el curso ordinario de los acontecimientos (250). Seguir en toda ocasión la norma del código sería a veces ir contra la justicia y contra el interés general (251). A la jurisprudencia corresponde llenar las inevitables lagunas de la ley escrita (252).

El juez aplicará al caso imprevisto, no la regla de hierro rígida del texto, sino la regla de plomo flexible (253) de la equidad (254), que aparece en la especie, como una justicia superior a la de la ley escrita (255). Tomará, para hablar como Lévy-Brühl, el "partido más razonable" (256). Dará, como dice Santo Tomás, la solución conforme al bien común o a la utilidad general, la decisión justa en la cual se hubiera detenido el legislador si el caso hubiera entrado en sus previsiones (257).

(246) Cfr. Ibid. ad 2um.
(247) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 96, art. 6, ad 3um.
(248) Cfr. Ibid.
(249) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 120, art. I.
(250) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 96, art. 6.
(251) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 120, art. I.
(252) Cfr. Ethicorum, V, 16.
(253) Cfr. Ethicorum, V, 16.
(254) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 120, art. I.
(255) Cfr. Ethicorum, V, 16. — Ibid.
(256) Cfr. La Morale et la Science des moeurs, pág. 150.
(257) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 120, art. I. — Ethicorum, V, 16. — Es interesante comparar con estas opiniones de Santo Tomás las consideraciones de FR. GENY, en su Méthode d'interprétation en droit privé positif. París, 1899 (con prefacio de Saleilles). Gény está abundantemente informado, pero no parece estar en conocimiento de las opiniones de Santo Tomás de Aquino sobre la equidad.

## 5. — *Deducción y adaptación.*

"Los moralistas, pretende Dürkheim, razonan como si la moral estuviera totalmente por crearse. Haciendo abstracción de la realidad existente, edifican su sistema sobre una tabla rasa" (258). Su procedimiento es, además, invariable: "Todas las escuelas hasta aquí han practicado el mismo método: la deducción. Para ellas, la ciencia consiste en sacar de premisas una vez puestas, las consecuencias que implican" (259).

Dürkheim reprueba este método porque "no tiene nada de científico" (260). No que la deducción no se haga legítimamente, pero su papel no puede ser eficaz sino en algunos casos simples; "por poco que las circunstancias se compliquen, el raciocinio será demasiado débil con relación a los hechos y la adaptación teórica correrá el peligro de no ser la mejor" (261). Pásese por otra parte en revista las reglas cuyo conjunto constituye un sistema de moral; "mientras más especiales y concretas son las máximas, resulta más difícil darse cuenta del vínculo que las une a los conceptos abstractos" (262).

La crítica, una vez más, no comprende la concepción tomista de la moral.

Santo Tomás no afecta ignorar sistemáticamente el esfuerzo realizado por la humanidad en busca de reglas de vida. No pretende haber elaborado en el curso de una meditación solitaria un código completo de normas morales y jurídicas. Se detiene más bien ante el hecho que los pueblos están en posesión de legislaciones muy completas,

(258) De la division du travail social, Ire. éd., págs. 18-19.
(259) La Science positive de la morale en Allemagne, págs. 42 y 275. — Cfr. más arriba, pág. 11. — Lévy-Brühl afirma al mismo tiempo que "las morales teóricas pretenden *deducir* toda su doctrina de un principio único". (La Morale et la Science des moeurs, pág. 83).
(260) La Science positive de la morale en Allemagne, pág. 276.
(261) Ibid., pág. 277.
(262) Division du travail social, Ire. éd., pág. 10.



y trata de captar cómo las prescripciones en vigor se unen a los principios fundamentales de la ley natural, de los cuales por otra parte, ha constatado la existencia e investigado el origen (263).

Ahora bien, descubre dos vínculos diferentes (264).

Ciertas reglas aparecen como formando la conclusión lógica de los primeros principios. De esta manera el precepto: "No matarás" es una consecuencia de la máxima que dice que no hay que hacer el mal a los demás (265).

Otras reglas constituyen determinaciones de principios generales y son la aplicación a casos determinados. Por ejemplo, está universalmente admitido que el crimen debe ser castigado; pero el solo raciocinio no fija la pena; ésta es establecida en su modalidad por el legislador de cada país (266).

Legisladores y moralistas emplean, por lo tanto, no uno, sino dos procedimientos.

A veces han recurrido al raciocinio deductivo, como el dialéctico que desarrolla sus silogismos o el geómetra que enlaza sus teoremas (267).

Otras veces se conforman al método de los arquitectos que en sus planos realizan, para un caso determinado, un tipo de construcción (268).

Era importante encontrar, por medio del análisis de las leyes, el doble procedimiento usado en su confección.

Si se los asimila *a priori* a obras de pura dialéctica, es imposible dar cuenta de su diversidad en el tiempo y en el espacio, a no ser considerando todas las disposiciones divergentes como anomalías o aberraciones debidas a la pasión o al error.

(263) Ver más arriba, pág. 234.
(264) Cfr. Sum. theol., Iª IIae., q. 95, art. 2. — Cfr. Ethicorum, V, 12.
(265) Cfr. Sum. theol., Iª IIae., q. 95, art. 2.
(266) Cfr. Sum. theol.
(267) Cfr. Ibid.
(268) Cfr. Ibid.

Lévy-Brühl se ha dirigido contra los filósofos —su error está en tomar a todos sin distinción— que "se han, dice, constantemente esforzado por hacer de la moral una conciencia deductiva a semejanza de las matemáticas: tan pronto como se sale de fórmulas muy generales pero indeterminadas: "Sed justos, sed benefactores", y se trata de fijar los derechos y los deberes respectivos cuyo respeto se llamará justicia, las divergencias irreductibles aparecen. Cada sociedad tiene su moral (269).

Pero si, como Santo Tomás, se ha descubierto que un sistema jurídico constituye algo diverso de una rígida construcción geométrica, se posee en primer lugar el medio de distribuir el contenido en dos grupos de disposiciones:

Por una parte, las reglas que derivando lógicamente unas de otras, forman un conjunto racional. Estas son llamadas, dice Santo Tomás, *ius gentium*, porque se encuentran en el derecho de todos los pueblos civilizados (270). Enuncian las condiciones esenciales de la vida colectiva (271). Sin previo acuerdo, pero bajo la presión de las mismas necesidades, se ha llegado a formularlas por todas partes en términos más o menos semejantes (272).

Por otra parte, las acomodaciones o apropiaciones de los principios a las situaciones que el legislador se encuentra llamado a reglamentar y que pueden ser diferentes de una sociedad a otra (273), constituyen el *jus civile*, es decir, el derecho nacional propio de un país (274).

La observación hecha por Santo Tomás permite enseguida comprender y justificar la diversidad de las leyes morales y jurídicas (275). En tanto que no proviene de la pasión o del error, esta diversidad tiene como origen las

(269) Cfr. La Morale et la Science des moeurs, págs. 90 y 278.
(270) Cfr. Ethicorum, V, 12.
(271) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 95, art. 4.
(272) Cfr. Ibid. ad Ium.
(273) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 95, art. 4.
(274) Cfr. Ethicorum, V, 12.
(275) Ver más arriba, págs. 250 y 257.



contingencias variables ante las cuales deben inclinarse las reglas (276). Acomodados a ambientes disímiles, los principios no sufren una deformación; el legislador les da sólo su indispensable adaptación (277).

Sin embargo a veces, y permaneciendo legítimas, las divergencias no serán debidas a causas divergentes y discernibles.

Sucede, en efecto, que muchos caminos conducen al mismo fin (278). No imponiéndose ninguno más que otro, la selección será un negocio de temperamento, de gusto o de fantasía (279). La imaginación del legislador tiene importancia (280) como la del arquitecto (281).

De que entre sus decisiones prácticas y sus premisas —es decir entre los medios empleados y el fin perseguido— no hay siempre un vínculo necesario, resulta que será difícil alguna vez dar razón de las instituciones del pasado. No se descubrirá, observándolas, las causas que las han hecho organizar tales como son, ni los motivos en que se han inspirado sus autores. Lo que estos han tenido en cuenta en el detalle de los arreglos, se nos escapa (282).

Pero, fuera de este campo abierto a su arbitrio, el legislador está obligado a tener en consideración los datos de hecho que se le imponen, y a adaptar sus prescripciones (283). De la misma manera el artista y el constructor deben tener en cuenta las propiedades de la materia que emplean: trabajarán diferentemente la piedra, el marfil, el hierro, etc. (284). Y, por su parte, el médico apropiará el

(276) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 95, art. 2, ad 3um.
(277) Cfr. Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 42, art. 2, ad Ium.
(278) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 47, art. 15.
(279) Cfr. Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, pág. 104.
(280) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 57, art. 2, ad 2um. — Ethicorum, V 12.
(281) Summa contra Gentiles, III, 97.
(282) Sum. theol., Iª IIoe., q. 95, art. 2, ad 4um.
(283) Sum., theol., Iª IIoe., q. 96, art. 2.
(284) Cfr. Ethicorum, I, 3.

tratamiento y los remedios a la constitución de su cliente (285).

Ahora bien, los datos de hecho con los cuales el legislador debe contar, varían según los ambientes y según las épocas.

De esta manera los pueblos no alcanzan el mismo grado de moralidad y no son capaces de una virtud igual (286). Por lo tanto, el mismo código penal no conviene a todos. No se puede exigir de la debilidad de los unos lo que es permitido alcanzar de la perfección más elevada alcanzada ya por los otros (287).

Por otra parte, la legislación de un mismo país debe cambiar cuando las condiciones de vida se modifican. A situaciones nuevas corresponderá un derecho nuevo (288). Si la constitución social se transforma, y a una oligarquía plutocrática viene, por ejemplo, a sustituirse un gobierno popular, esta evolución tendrá su repercusión en una democratización del derecho (289).

Los sociólogos que no están de acuerdo con el racionalismo, vuelven a considerar las transformaciones del derecho desde el mismo punto de vista que Santo Tomás.

"Si hay una moral, decía en otro tiempo Jules Simon, no se puede permitir que no sea inmutable" (290).

"La justicia, escribe hoy Lévy-Brühl, debe ser concebida como un devenir. En cada período nuevo de la vida social toma una forma que nunca se habría realizado si la evolución de la sociedad hubiera sido diferente" (291). Lévy-Brühl no hace más que traducir allí, a su gusto, un texto de la *Suma teológica* (292).

(285) Cfr. Summa contra Gentiles, III, III.
(286) Cfr. Sum. theol., I• IIoe., q. 96, art. 2.
(287) Cfr. Ibid.
(288) Cfr. Sum. theol., I• IIoe., q. 97, art. I.
(289) Cfr. Sum. theol., I• IIoe., q. 104 art. 3, ad 2um.
(290) La Liberté, t. I, pág. 37.
(291) La Morale et la Science des moeurs, págs. 219-221.
(292) Cfr. Sum. theol., I• IIoe., q. 104, art. 3, ad Ium. — Sum. thol., I• IIoe., q. 97, art. I, ad 3um.



La misma suerte toca a Dürkheim: cuando proclama que "cada pueblo tiene su moral (293) que está determinada por las condiciones en que vive" (294), enuncia simplemente un pensamiento familiar a Santo Tomás (295).

Augusto Comte atribuía a Montesquieu "el primer esfuerzo directo para tratar la política como una ciencia de hechos, y no de dogmas" (296).

Montesquieu tiene, es verdad, el mérito de haber, como dice Comte, "sentido el vacío de la política metafísica y absoluta, en el momento mismo en que tomaba entre las manos de Rousseau, su forma definitiva". Pero no es el primero que haya insistido sobre la relatividad del derecho (297).

La necesidad de acomodar las leyes a las circunstancias es una idea maestra de la filosofía práctica de Santo Tomás. Esta idea forma, se puede decir, la segunda regla de su método.

La primera de estas reglas se deduce de la solución tomista del problema de los fines (298). Se resume en estos términos: "Moralistas y legisladores deben, en lugar de seguir las sugerencias de su fantasía, guiarse por las tendencias espontáneas del ser e inspirarse en la formalidad intrínseca de las instituciones" (299).

La segunda regla se reduce a proclamar que hay que

(293) Ver más arriba pág. 177 y ss. lo que Durkheim entiende por moral.
(294) Division du travail social. 2. éd., pág. 217. — Cfr. Ibid., Ire. éd., págs. 21-22, y Règles de la méthode sociologique, pág. 147.
(295) Cfr. Sum. theol., I• IIoe., q. 100 art. 2. — Ethicorum, V, 12.
(296) A. COMTE: Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, pág. 106. — Cfr. Cours de Philosophie positive, 47e. leçon. — Ver también la tesis de DURKHEIM: Quid Secunratus politicae scintioe instituendae contulerit. Bordeaux, 1892.
(297) Cfr. MONTESQUIEU: L'Esprit des lois, l. I, ch. III.
(298) Ver más arriba, pág. 193 ss.
(299) Cfr. Sum. theol., I• IIoe., q. 96, art. I.

tener en cuenta las exigencias y plegar los preceptos morales y jurídicos a la variedad de las situaciones ([300]).

La aplicación de estas dos reglas hace que la moral y el derecho no tengan el aspecto regular de un edificio silogístico. Se descubren sin duda máximas que poseen un valor universal, porque son racionalmente deducidas de los primeros datos comunes de la ley natural; pero entran también en su estructura prescripciones varias, que son las adaptaciones multiformes de los primeros principios a una materia movediza.

Para deducir las consecuencias de los principios y formular las reglas puramente deducidas, basta el solo raciocinio.

Para hacer juiciosas adaptaciones, hay que saber: *Opportet cognoscere quibus motibus seu operationibus talis effectus a tali causa sequatur* ([301]). La experiencia y la ciencia —la *scientia moralis* ([302])— enseñarán a los moralistas y a los legisladores sobre las condiciones de existencia de una institución así como sobre sus resultados; les sugerirán los arreglos posibles, los medios eficaces y las combinaciones ventajosas.

## 6. — *La moral social.*

Los moralistas, sostiene Lévy-Brühl, —establecen, por un simple "esfuerzo de dialéctica deductiva", lo que deben ser las grandes instituciones sociales. Y "parece hoy a muchos de ellos que la sociedad va a perecer, si la familia y la propiedad, en lugar de descansar sobre un fundamento *a priori,* es decir, en último análisis, sobre una concepción religiosa que se considera racional, son consi-

(300) Cfr. Summa contra Gentiles, III, III.
(301) Cfr. S. Thomas: Ethicorum, II, 2.
(302) Ver más arriba, pág. 159 ss.



deradas como formando parte de una naturaleza social, dada en la experiencia como la naturaleza física" ([303]).

No conocemos a los moralistas que Lévy-Brühl considera ansiosos por los estudios que los sociólogos harán de la familia y de la propiedad. Su observación sobre su método no está apoyada por ninguna referencia. Sin embargo, es exacta con relación a un determinado número de filósofos.

En lo que concierne a la propiedad, hemos podido convencernos de esto cuando hemos esbozado la historia de la escuela espiritualista francesa en el siglo XIX ([304]). Cousin, Jouffroy, Caro, estre otros, han dado, como fundamento de la propiedad, lo que Lévy-Brühl llama una "legitimación puramente dialéctica" ([305]). Han deducido su legitimidad del concepto de la naturaleza humana y más especialmente del derecho primordial del individuo a la libertad; mientras haciendo contraste, Rousseau, tomando el mismo punto de partida, con sus razonamientos había desembocado en el comunismo ([306]).

El método de Santo Tomás es algo diferente del de los autores modernos de derecho natural.

Se encuentra ante la propiedad privada como ante una institución establecida y se pregunta cuál es su origen. No es la naturaleza la que la organizó: primitivamente los bienes terrenos no estaban divididos. La propiedad es la obra de los hombres, una creación del derecho positivo ([307]).

Adoptándola, ¿se ha obrado racionalmente? ¿No sería mejor instaurar el comunismo? He aquí la cuestión que interesa al moralista ([308]).

(303) La Morale et la Science des moeurs, págs. 126 y 185.
(304) Ver más arriba, págs. 126, 176-177.
(305) La Morale et la Science des moeurs p. 197.
(306) Ver más arriba, págs. 166-167.
(307) Cfr. Sum. theol., I• IIoe., q. 94, art. 5, ad 3um. — Sum. theol., II• IIoe., q. 66, art. 2, ad Ium.
(308) Sum. theol., II• IIoe., q. 66, art. 2.

Antes de resolverla Santo Tomás tiene en cuenta un hecho: los bienes, objeto de la propiedad, exigen, para ser utilizables, ser manejados o explotados, y la producción de la riqueza es necesariamente previa al consumo (309).

La cuestión está en saber cuál deberá ser el órgano encargado de asumir la función económica: ¿Será la iniciativa privada o será el Estado?

El problema planteado en estos términos es de orden social. Por consiguiente, la norma suprema, según la cual convendrá finalmente decidir, es el interés general o el bien común. Habrá que preferir el sistema más útil (310), el que promete la producción más abundante y desarrolla mejor la prosperidad, manteniendo el orden y la paz.

Allí están los criterios invocados por Santo Tomás (311). Y no sólo acontece, en el examen del comunismo, sino que se apoya también en ellos para apreciar las leyes que organizan ya más en detalle la propiedad privada; aquellas, por ejemplo, que tienden por medio de la inalienabilidad y la inaprehensibilidad de los pequeños dominios a impedir la concentración de la fortuna inmueble (312).

Siendo puesta la utilidad social como norma, queda por investigar qué régimen será de hecho, el más ventajoso. ¿Cómo descubrirlo, sino mediante la observación de los hombres, mediante el análisis de su carácter, mediante la investigación de sus móviles ordinarios de acción, por la experiencia práctica, por el estudio de los resultados obtenidos, por la comparación de los regímenes establecidos o de los sistemas ensayados? Ahora bien, allí está toda la argumentación de Santo Tomás (313).

(309) Cfr. Ibid.
(310) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 62, art. 5, ad Ium.
(311) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 66, art. 2.
(312) Cfr. Sum. theol., Iª IIoe., q. 105 art. 2. — Ibid., ad 3um. — Ver también Politicorum, VI, 4.
(313) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 66, art. 2. — Politicorum, II, 2. — Ibid., II, 4.



Poco importa que sea llevado a preferir la propiedad privada (314); los datos de hecho sobre los cuales se apoya pueden siempre ser examinados de nuevo; nuevos datos podrán confirmar o viciar su conclusión, y por este lado el problema queda planteado. Pero lo que es esencial retener es en primer lugar que Santo Tomás no se pronuncia en favor de un régimen económico sino en razón de sus ventajas sociales, y así es como luego pide la prueba al método de observación.

Añadamos además, para que no se equivoque sobre el contenido de su teoría, que no pierde de vista las necesidades y el interés del individuo (315). El querer vivir es común para todos; su aspecto moral es el deber de conservación; su expresión jurídica es el derecho a la existencia. Ahora bien, este derecho está reconocido y salvaguardado en la doctrina tomista: cada uno puede aspirar a la parte de bienes que es necesaria para su subsistencia (316), y si además, a consecuencia del régimen establecido de propiedad privada, viven juntos en la sociedad, ricos y pobres, los primeros tienen para con los segundos un deber de asistencia (317) que puede eventualmente convertirse en una obligación de rigurosa justicia (318).

En cuanto a la familia, los discípulos de Rousseau la han organizado efectivamente, procediendo según el método hoy reprobado por los sociólogos. Véase, por ejemplo, la ley del 20 de setiembre de 1792, que introdujo el divorcio en el derecho francés (319). "Considerando, dice el preámbulo de la ley, cuánto importa hacer gozar a los fran-

(314) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 66, art. 2.
(315) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 66, art. I. — Ibid., ad Ium.
(316) Cfr. Sum. theol., IIa IIoe., q. 66 art. 7.
(317) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 66, art. 2.
(318) Cfr. Sum. theol., IIª IIoe., q. 66, art. 7.
(319) La ley admite el divorcio: 1º por causas determinadas; 2º por mutuo consentimiento; 3º por la voluntad de uno solo de los esposos, por causa de incompatibilidad de carácter. — Cfr. Ph. Sagnac: La législation civile de la Révolution française. París, 1898, pág. 284.

ceses de la facultad de divorcio que resulta de la libertad individual cuyo compromiso indisoluble sería su pérdida..." (320).

Es un llamamiento, no disfrazado, al *Contrato social*: "El hombre ha nacido libre", había escrito Rousseau (I, 1); "renunciar a su libertad, significaría renunciar a su cualidad de hombre" (I, 4).

Se partirá de este dato inicial que transforma en derecho natural, esencial e inalienable, una aspiración de moda: se apoyará en esta concepción a priori del individuo, y deducirá las reglas que regirán, no sólo la conducta individual, sino la organización doméstica. No se cuidará de saber si la estructura de la familia no está determinada ante todo por su función y por las necesidades a las que responde: "La libertad, ha dicho el profeta, es el mayor de todos los bienes, lo que debe ser el fin de todo sistema de legislación" (321).

Augusto Comte denunció los "espíritus sofistas" que "creen poder transformar según sus vanas pretensiones, las principales relaciones sociales, y consideran como ficticios y arbitrarios, los vínculos fundamentales de la familia humana" (322). Al mismo tiempo, señaló "la utilidad científica de una comparación sociológica del hombre con los otros animales", para el descubrimiento de las "leyes más elementales de la solidaridad fundamental".

Sin embargo, añadía, la preponderancia demasiado prolongada de la filosofía teológico-metafísica inspira un desdén muy irracional contra todo acercamiento científico de la sociedad humana con alguna otra sociedad animal. Sólo se reconocerá la utilidad de esta comparación cuando los estudios sociales serán al fin dirigidos por el espíritu positivo (323).

(320) Cfr. E. GLASSON: *Le Mariage civil et le Divorce*, 2e. éd., París, 1880, pág. 154.
(321) J. J. ROUSSEAU: Du Contrat social, II, 11.
(322) Cours, 48e. leçon, t. IV, pág. 438.
(323) Cours, 48e. leçon, t. IV, pág. 436.



Espinas es uno de aquellos que han tenido el mérito de entrar en el camino indicado por Comte (324). Después de él, Westermarck proclama que si queremos encontrar el origen del matrimonio, no debemos encerrarnos en los límites de nuestra especie, sino tomar igualmente en consideración los animales inferiores. Hay que notar —y resumimos sus observaciones— que en la gran rama de los invertebrados, el macho no tiene más que la función de la propagación, y las madres, casi están exentas de todo cuidado para con sus vástagos. En las clases inferiores de los vertebrados, el cuidado de los padres para con su prole casi es desconocido; se puede considerar como regla universal que las relaciones de los sexos son efímeras. El afecto de los pájaros para con sus pichones alcanza un alto grado de desarrollo, no sólo por parte de la madre, sino por parte del padre; con excepción de las gallináceas, la mayoría se unen para toda la vida. No se podría decir lo mismo de los mamíferos: la madre, está en verdad preocupada del bienestar de los hijos, pero el padre no se preocupa. Westermack concluye: podemos poner como principio que la duración de la unión de los sexos está determinada por los deberes de los padres; es para el bien de los hijos que macho y hembra continúan viviendo juntos. El matrimonio, es decir, la unión duradera, es una condición necesaria del mantenimiento de la raza humana. Por lo tanto, entre los primitivos, los sexos, según toda probabilidad, no se separaban después del nacimiento de su progenitura (325).

Sin embargo, sería una ilusión creer en la originalidad de la sugerencia de Comte; sería un error pensar que los positivistas contemporáneos han, los primeros, utilizado los datos de la sociología animal; sería una injusticia pre-

(324) A. ESPINAS: Des Sociétés animales, 1877.
(325) ED. WESTERMACK: Origine du mariage dans l'espèce humaine, Ch. 1er.

tender que la "filosofía teológico-metafísica" ha desdeñado este género de investigaciones.

Véase, en efecto, cómo Santo Tomás procede cuando se ocupa de la constitución de la sociedad conyugal.

¿Qué es, pregunta, lo que conviene a la especie humana? El matrimonio, es decir la asociación estable entre marido y mujer, ¿es preferible o no a la unión libre?

No basta responder que la fornicación constituye una ofensa hecha a Dios. Se trata de examinar qué régimen es en realidad bueno para el hombre [326].

Veamos, por lo tanto, qué forma de unión es reclamada por las necesidades de nuestra especie. Y para saberlo, tratemos de descubrir la ley que rige las relaciones sexuales entre los animales.

La procreación por acercamiento de sexos es, en efecto, un fenómeno común a otras especies animales [327]. Pero las uniones presentan la mayor variedad [328].

Su duración, en primer lugar, es desigual. En las especies inferiores, en las que la progenitura se levanta sola, no se observa sino el acoplamiento momentáneo [329]. Entre los mamíferos, no son sino encuentros efímeros: macho y hembra se separan después de la fecundación; la madre sola basta para la alimentación de los vástagos [330]. Los pájaros, por el contrario, la mayoría por lo menos, permanecen unidos y se reparten los cuidados que deben tener para con los pequeños, la custodia del pichón, la diligencia para obtener las provisiones [331].

(326) Cfr. Summa contra Gentiles III, 122.
(327) Cfr. Sum. theol., IIIoe., suppl., q. 65, art. I. — Ethicorum, VIII, 12.
(328) Cfr. Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 41, art. I, ad Ium.
(329) Cfr. Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 41, art. I, ad Ium.
(330) Cfr. Summa contra Gentiles, III, 122. — Sum. theol., IIª IIoe., q. 154, art. 2.
(331) Cfr. Summa contra Gentiles, III 122. — Sum. theol., IIª IIoe., q. 154, art. 2. — Sum. theol. IIIoe. suppl., q. 41, art. I, ad Ium. — Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 65, art. 3



La forma también varía. Se llama poligamia, cuando los machos se desinteresan de la progenitura, como sucede en general entre los mamíferos y entre las gallináceas [332]. Pero la mayoría de los pájaros son monógamos, tomando el macho la parte que le corresponde dar a los pequeños [333].

El resumen de estos hechos o la ley que se deduce es que la duración y la forma de la unión sexual son mandadas por las necesidades de la progenitura, por las exigencias de la perpetuación de la especie [334].

No queda, por lo tanto, para conocer la ley del matrimonio, más que examinar lo que exije la formación de un hombre. Ahora bien, para poner un ser humano en estado de bastarse, es necesario, después de los cuidados de la edad primera, instruirlo, educarlo, disciplinarlo, tarea de largo aliento, que necesita la colaboración del padre y de la madre [335]. La constitución del matrimonio humano se encuentra desde entonces determinada; será la unión de uno solo con una sola y para siempre [336].

Habrá que convenir que en la moral tomista, la propiedad y la familia descansan sobre algo diverso de "un fundamento a priori", es decir —para Lévy-Brühl, ¿pero se comprende bien él mismo?— "en una concepción religiosa que se considere racional".

(332) Cfr. Summa contra Gentiles, III, 124.
(333) Cfr. Summa contra Gentiles, III, 124. — Sum. theol., IIIoe. suppl., q. 65, art. I, ad 4um.
(334) Cfr. Summa contra Gentiles, III, 122.
(335) Cfr. Summa contra Gentiles, III, 122.
(336) Cfr. DE MALO, q. 15, art. I. — Summa contra Gentiles, III, 123. — Sum. theol., IIª IIoe., q. 154, art. 2; y IIIoe. suppl., q. 65, art. 3.

## BIBLIOGRAFIA

G. Aslan, *L'Experience et l'Invention en Morale*, París, 1908. — A. Bayet, *L'Idée de Bien*, París, 1908. — J. Baylac, *Deux Systemes récentes de Morale*, "Revue de philosophie", París, 1er. septembre 1907. — *La Science Morale et la Sociologie*, "Bulletin de littérature ecclésiastique" publicado por el Instituto Católico de Toulouse, París, año 1903. — Bélot, *Études de Morale positive*, París, 1907. — *La Morale positive. Examen de quelques difficultés*, "Bull. de la Soc. franc. de philosophie", t. VIII, París, 1908. — E. Boutroux, *Morale et Religion*, "Revue des Deux Mondes", París, 1er. septembre 1910. — P. Bureau, *La Crise morale dans les sociétés contemporaines*, "Bull. de la Soc. franc. de philos.", París, 1908. — G. Cantecor, *La Science positive de la Morale*, "Revue philosophique", t. LVII, París, 1904. — *Études de morale positive par M. Belot*, "Revue de métaphysique et de morale", t. XVI, París, 1908. — A. Darlu, *Le Congrès de la Ligue de l'enseignement à Amiens et la Morale scientifique*, "Revue politique et parlementaire", t. XLIV, París 10 avril 1905. — J. de Gauthier, *La Dépendance de la morale et L'indépendance des moeurs*, París, 1907. — A. de Gomer, *Le Problème morale et la Science*, "Revue de philosophie", t. VI, París, 1906. — *Rationalisme et tradition*, París, 1910. — *L'efficacité des doctrines morales*, "Bull. de la Soc. franc. de philos.", t. LX, París, 1909. — G. de Pascal, *Un nouveau défenseur de l'idée corporative*, "L'Association catholique", t. LIII, París, 1902. — M. Deslandres, *La Crise de la science politique et le Problème de la méthode*, París, 1902. — Ch. Dunan, *La Morale positive*, "Rev. de méthaphysique et de mor.", t. XVIII, París, 1910. — E. Durkheim, *Réponse à une enquête sur la morale sans Dieu*, "La Revue", t. XIX, p. 306, París, 1905. — *La Sociologie religieuse et la Théorie de la connaissance*, "Rev. de métaph. et de mor.", t. XVII, París, 1909. — *Examen critique des systèmes classiques, sur les origines de la pensée réligieuse*, "Revue philosophique", t. LXVII, París, 1909. — A. Espinas, *La Philosophie sociale du XVIIIeme. siècle et la Révolution*, París, 1898. — E. Faguet, *La Démission de la Morale*, París, 1910. — P. Fauconnet, *La Morale et la Science des moeurs*, "Revue philosophique", t. LVII, París, 1904. — A. Fouillée, *La Science des moeurs remplacera-t-elle la Morale?*, "Revue des Deux Mondes", París, 1er.



octobre, 1905. — *La Morale scientifique*, "Revue politique et parle-
mentaire", t. XLV, París, 1905. — P. Gaultier, *L'Idéal Moderne*,
París, 1908. — M. Gillet, *Le Sens commun et la Métamorale*, "Revue
des sciences philosophiques et théologiques", París, 20, janvier 1910. —
D. Gusti, *Die sociologische Richtung in der neuesten Ethik*, "Viertel-
Jahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie", 32.
Band, Neue Folge VII, 1908. — H. Hoffding, *On the relation between
Sociology and ethics*, "The american Journal of Sociology", t. X,
Chicago, 1905. — A. Landry, *Principes de Morale rationnelle*, París,
1906. — A. Naville, *La Morale conditionnelle*, "Revue philosophique",
t. LXII, París, 1906. — D. Parodi, *Le Problème morale et la Pensée
contemporaine*, París, 1910. — M. Pradines, *L'Erreur morale établie
par l'histoire et l'évolution des systèmes*, París, 1909. — F. Rauh,
*L'expérience morale*, París, 1903. — *Science et Conscience*, "Revue
philosophique", t. LVII, París, 1904. — *La Morale comme technique
indépendante*, "Bull. de la Soc... franc. de philosophie", t. IV, París,
1904. — H. Sidgwick, *The Relation of Ethics to Sociology*, "Interna-
tional Journal of Ethics", t. X, Philadelphie, 1899. — G. Sorel, *Les
Théories de M. Durkheim*, "Le devenir social", t. I, París, 1895. —
G. Tarde, *Criminalitè et Santé sociale*, "Revue philosophique", t.
XXXIX, París, 1895. — D. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, Vene-
tiis, 1593.

## CAPITULO OCTAVO

## CONCLUSIONES

Moral o sociología, se nos ha dicho, escoged (1).

La moral, añaden, es el pasado con sus ignorancias, impuestas o aceptadas, y sus pretensiones, quiméricas o nefastas. Su insuficiencia no es más un secreto, y la ciencia de los sociólogos termina por aclarar su caducidad.

La Sociología es la ciencia que conquista un nuevo campo y lo explota metódicamente con procedimientos rigurosos e infalibles. Es la naturaleza social explorada hasta en su más lejano pasado, estudiada en sus obscuras profundidades, escrutada en sus últimas complicaciones. Esta será en un porvenir todavía indeciso, la conducta individual y la acción colectiva sometidas a las auténticas leyes naturales que interpretarán los sociólogos (2).

Nosotros poseemos ahora de los términos de opción un conocimiento teórico un poco más preciso que el que da la lectura del libro de Lévy-Brühl.

I. — La Moral, lo que Lévy-Brühl llama la Moral, es el pasado, pero un pasado reciente. Es, en la práctica, un método que estuvo en boga en los últimos siglos. Descuidando el estudio de la historia, omitiendo observar lo real, inspiraba una confianza sin límites a la sola razón y a la pura lógica. Con esto, creía poder unir a un estado pri-

(1) Cfr. Lévy-Brühl: La Morale et la Science des Moeurs, págs. 161-162.

(2) A. Comte: Cours de Philos. posit., 48e. leçon, t. IV, pág. 345. — E. Durkheim: La Détermination du Fait Moral, pág. 174.

mitivo por medio de una cadena ininterrumpida de silogismos, el conjunto de los preceptos generales y particulares que los hombres y los pueblos deben seguir, por todas partes y siempre, para vivir conforme al derecho natural.

El derecho natural, elaborado de esta manera sobre el modelo de un tratado de geometría, tuvo suerte diversa.

En el siglo XVIII, fué opuesto al régimen establecido; lo que debe ser ocupó violentamente el lugar de lo que era (3).

En el siglo siguiente, la filosofía universitaria se tomó el trabajo de demostrar, mediante el mismo procedimiento del razonamiento deductivo, que el nuevo orden existente se armonizaba perfectamente con el orden ideal; lo que debe ser era (4).

La primera vez, el derecho natural se hizo responsable de la Revolución, y los fundadores de la sociedad le imputaron haber edificado sobre la base artificial de los "Derechos del hombre", una constitución política arbitraria, y además anárquica (5).

Al siglo XIX se le reprochó que atribuía a estados contingentes un valor absoluto y un carácter inmutable. A medida que el estado de cosas, económico y social, jurídicamente consagrado como sistema definitivo, se transformaba; a medida que la historia, la etnografía, el derecho comparado revelaban organizaciones diferentes del orden racional, el derecho natural pareció un juego de imágenes y apareció como una creación ficticia, sin vinculaciones con la realidad a la que se la había tratado de imponer (6).

Y de nuevo la sociología surgió con el designio formal de asumir la tarea en la que había fallado la moral.

II. — La Sociólogía, lo que Lévy-Brühl nos quiere hacer adoptar hoy con este nombre, no es más que una concepción particular de la ciencia social: es el método, discutido y discutible, de Dürkheim.

(3) Ver más arriba, pág. 162.
(4) Ibid., pág. 176-177.
(5) Ibid., pág. 156.
(6) Ver más arriba, págs. 195 ss.



Se comprenderían las insistencias de Lévy-Brühl, si las reglas del método sociológico nos dieran la traducción en fórmulas de los procedimientos usados y cuyo valor se habría afirmado con resultados incontestables.

Pero, hecha la verificación, nos encontramos ante una construcción a priori, ante la obra de un ideólogo, preocupado por crear una ciencia nueva y acosado por el cuidado de descubrirle un objeto; amparándose, con este fin, en una noción elaborada por el genio de un pueblo vecino y convertida en un elemento de su mentalidad; alterando su fisonomía propia y vaciándola de su sentido tradicional; convirtiéndola en una abstracción desconcertante, de aspecto paradójico; luego, a la manera de un geómetra, deduciendo de su postulado una serie de corolarios, tratando de ilustrarlos con uno u otro ejemplo.

Es verdad que se encuentran en todas partes las reglas del método sociológico; casi no hay una al pie de la cual se pueda poner una firma: aquí, la de Comte; allí, la de Schaeffle; en otro lugar, la de Wundt, u otras, como la de Guarin de Vitry. Pero las ideas, sacadas y modeladas, arregladas y agrupadas, han terminado por formar un conjunto poco coherente.

Dése, en efecto, a Dürkheim el título de Cristóbal Colón de la Sociología. Concédasele que ha pisado tierra firme y que ha tomado posesión del continente, seductor y misterioso, que exploradores ilustres como Spencer y Comte, sólo habían entrevisto como en un espejismo. Admítase, en una palabra, su postulado inicial del realismo social, y se verá desenvolverse en una cadena de consecuencias, la serie de reglas características de su método. Habrá que vaciar el cerebro de las ideas recibidas y de los prejuicios tradicionales; testimoniar el sentimiento que se encuentra en lo desconocido; esperar hacer descubrimientos sorprendentes. Después de haber desterrado toda prenoción sospechosa y saliendo de sí mismo, se pondrá ante las "cosas"

enigmáticas, se las contemplará "desde afuera" (7). Se definirá de nuevo los fenómenos sociológicos por sus caracteres exteriores y aparentes, y, se los agrupará según estas definiciones objetivas. En lugar de continuar persiguiendo la sombra ilusoria que proyectan sobre los individuos, habrá que considerarlos en sí mismos, en su realidad hasta ahora insospechada; se tratará de tomarlos por su lado social, de aprehenderlos en su expresión auténtica y de registrar sus manifestaciones propias. Renunciando al procedimiento de la interpretación psicológica y finalista que desconoce su especificidad, se inaugurará el modo de expresión auténtica y de registrar sus manifestaciones propias. Renunciando al procedimiento de la interpretación psicológica y finalista que desconoce su especificidad, se inaugurará el modo de explicación, sociológico y mecanista, que reclama su definición. Y, para evitar toda teleología recidiva, se estudiará su génesis, más bien que escrutar su función o investigar su fin.

Es lógico; todo se vincula. Pero la consistencia que las reglas parecen poseer en el orden ideal, en las que se sostienen mutuamente, no hace más que enmascarar su fragilidad. Hay tan pocos instrumentos prácticos y manuables que su mismo autor no acierta a hacerlos funcionar.

Considérese, por ejemplo, mientras trata de definir los hechos sociales.

Si hay una misión en la cual no debía fallar, es ésta. En efecto, se trataba de probar que la sociología es posible, haciendo ver que tiene un objeto. Había que mostrar que por encima de los hechos, estudiados por la física, la química, la biología, la psicología, hay un orden distinto de fenómenos particulares, materia de la investigación sociológica.

Para establecer la existencia de este dominio, desapercibido para sus antecesores, no bastaba recurrir siempre a la dialéctica, repitiendo con variantes ingeniosas que la sociedad es una entidad sui generis. Era indispensable al fin hacer palpar la realidad tantas veces postulada; indicar los caracteres aparentes que son propios de los hechos sociales y los distinguen de todos los demás; notar los signos con que son marcados y en los cuales se los reconocerá; deducir de su conjunto los rasgos de familia.

Este servicio, que con derecho podía esperarse de él, no ha sabido Dürkheim hacerlo a la sociología. Al final de sus disertaciones reiteradas sobre la fórmula del hecho social, nos encontramos ante un desconcertante punto de interrogación (8).

A veces, Dürkheim confiesa abiertamente la imperfección de su instrumento, a propósito, especialmente, de esta regla importante que "hay que aprehender los hechos sociales por el lado por que se presentan aislados de sus repercusiones individuales" (9).

Esta regla está en la lógica del sistema: si la sociedad es una realidad distinta de sus miembros; si la vida social da lugar a fenómenos sui generis, hay que alcanzar directamente sus manifestaciones específicas y no sólo lo que se encuentra, bajo forma de participación lejana, en los individuos.

Pero cuando el dialéctico, que ha construído el edificio metodológico, cede el lugar al sociólogo, éste no llega a descubrir estas manifestaciones específicas de la vida colectiva, o constata que aquéllas que había tomado por tales son expresiones groseras, repercusiones aparentes, aspectos ilusorios (10). La regla, y en esto están de acuerdo, no posee más que el valor de un desiderátum.

Otras veces la declaración es implícita; es decir, que

7 Esta palabra que aparece tan a menudo en la pluma de Dürkheim, es tomada de A. Comte. (Cfr. Cours de Philosophie positive, 48e. leçon, t. IV, pág. 421.

(8) Ver más arriba, págs. 21 a 30.
(9) Ibid., pág. 43.
(10) Ver más arriba, págs. 51 y 80-81.

sin explicarse, Dürkheim contradice simplemente sus propios preceptos.

Ya lo hemos notado (11) con respecto al procedimiento preconizado para agrupar las sociedades por especies. Dejando de definir previamente la sociedad, distingue: las sociedades polisegmentarias simples, las polisegmentarias simplemente compuestas, las polisegmentarias doblemente compuestas, etc. Esta clasificación, fárrago puramente verbal, pues no se ve a qué corresponde todo esto en lo real, es deducida de una "noción" postulada: la de la horda. Por lo tanto, las sociedades son realidades, "cosas"; y una prescripción esencial del método consiste en "ponerse ante los hechos, en considerarlos con sus caracteres objetivos, en pedirles el medio para clasificarlos" (12).

Otro ejemplo. En el estudio, en el que explica la exogamia por el totemismo (13), el autor se apoya no en hechos considerados directamente, sino que se funda en una teoría del totemismo, teoría que había sido construída con elementos diversos. Esto es olvidar que la sociología pretende ser una ciencia no de conceptos sino de cosas, y que la sociología debe descartar todas las prenociones, formadas fuera de la ciencia.

No hay, dice en otro lugar, más que un solo método verdaderamente científico para descubrir la función de la moral: consiste en estudiar ante todo la multitud de reglas particulares que gobiernan efectivamente la conducta; no habiendo sido hecho nunca este estudio por los moralistas, no se puede, añade, responder sino confesando nuestra ignorancia sobre la cuestión de saber cuál es la fórmula general o el principio último de la moral (14). Esto no impide que se haya formado su idea sobre la función de la moral (15); y, además, presentar, a pesar de los hechos contrarios (16), su opinión personal como una verdad adquirida en la ciencia.

(11) Ibid., págs. 65 y 147.
(12) Règles, pág. 176.
(13) Ver más arriba, pág. 48, nota 7.
(14) Ver más arriba, pág. 5.
(15) Ibid., págs. 87, 161, 216.



En sus Reglas también (17) rechaza como "radicalmente erróneo" un postulado del método comtista. Comte suponía que los grupos, entre los cuales se fracciona la especie humana, pasan sin excepción por las mismas fases de desarrollo; los civilizados de hoy fueron en otro tiempo lo que son ahora los salvajes; sólo han marchado con paso más rápido; por lo tanto, para conocer nuestra prehistoria no hay más que observar la vida y las instituciones de los primitivos; y si se quiere representar, con una "ficción racional", "simple artificio científico", el conjunto de nuestra especie como una inmensa unidad social, basta para encontrar la evolución fundamental de este único pueblo hipotético: la Humanidad, poner frente a frente los diversos estados de civilización que coexisten en el globo, luego el de las tribus atrasadas hasta el de las naciones más civilizadas (18).

En teoría, Dürkheim rompe con Comte y expresa sobre la evolución la misma opinión que Guarin de Vitry (19): los pueblos, dice, progresan y retroceden, y la humanidad se empeña simultáneamente en caminos diferentes (20). También da al sociólogo como regla no considerar como materia principal de sus inducciones las reseñas de la etnografía (21).

Pero, en la práctica, en sus trabajos, queda, como Lévy-Brühl (22), sometido a la influencia comtiana. La familia moderna, dirá, contiene en sí, como en síntesis, todo el

(16) Ibid., pág. 251, nota 2.
(17) Ibid., pág. 39.
(18) A. Comte: Plan, pág. 130. — Cours, 48e. leçon, t. IV, págs. 362 a 366; 409; 442 a 444.
(19) Ver más arriba, pág. 236 nota.
(20) Ver más arriba, pág. 39.
(21) Ibid., pág. 56.
(22) Cfr. La Morale et la Science des Moeurs, págs. 209-210. Véase pág. 91.

desarrollo histórico de la familia; las diferentes especies de familias que se han formado sucesivamente, aparecen como las partes de la familia contemporánea ([23]). Queriendo luego explicar el origen de los artículos del Código civil que prohiben los matrimonios entre parientes, se remonta a los orígenes mismos de la evolución, a la forma más primitiva de la represión del incesto, a saber, según él, la ley de exogamia. Postulando que la acción de esta ley se extiende hasta nosotros, recoge, directamente y sin control, las actuales prohibiciones de matrimonio entre parientes por el hecho conjetural que desde hace miles de años, nuestros padres se habrían representado la sangre en general, y la sangre menstrual en particular, como tabú ([24]).

Al mismo tiempo que el autor traspasa de esta manera las reglas de su método, introduce e insinúa en la exposición de los principios mismos de su sistema, reservas que atenúan a veces de manera singular el enunciado, y la afirmación a menudo altanera.

Toda su concepción sociológica descansa sobre este axioma: El ser social es de naturaleza totalmente diversa de la de los individuos asociados, de donde se deducen estos dos teoremas: 1, hay que renunciar a explicar los hechos sociales por la psicología ([25]); 2, la causa determinante de la evolución social se encuentra en el medio social y no en las tendencias de los individuos ([26]).

Ahora bien, el alcance del primero de estos teoremas disminuye, al admitir que los resultados a los cuales conduce el método sociológico, tienen necesidad de ser interpretados: examinado el caso, conviene, dice, verificar si no están en contradicción con las leyes de la psicología ([27]).

(23) E. DURKHEIM: Introduction à la sociologie de la famille, págs. 263-264.
(24) E. DURKHEIM: La Prohibition de l'Inceste et ses origines.
(25) Ver más arriba, págs. 18-19 y 53, nota 2.
(26) Ibid., págs. 53 a 61.
(27) Règles de la méthode sociologique, págs. 122 y 124, 161-162.



No está lejos de contradecir al segundo, cuando escribe: "No queremos decir que las tendencias, las necesidades, los deseos de los hombres nunca intervienen de una manera activa en la evolución social" ([28]). De hecho, después de haber ensayado una explicación mecanista, poniendo como causa de los progresos de la división del trabajo, la densidad y el volumen creciente de las sociedades, reconoce que hay que atribuir al instinto de conservación un papel importante en la explicación de estos progresos ([29]).

En fin, el axioma fundamental tiene a momentos curiosas interpretaciones. Sosteniendo con considerable insistencia la heterogeneidad de lo social y de lo psíquico ([30]), Dürkheim llega a abandonarse a concesiones desconcertantes. Por ejemplo, Tosti, cuando criticaba *el Suicidio*, había encontrado extraño que un lógico quisiera explicar un compuesto sin tener en cuenta el carácter de sus elementos ([31]). Dürkheim insinuó luego que Tosti había leído mal. Por el contrario, pretendió que había escrito que la naturaleza de los individuos que componen la sociedad, es una de las causas de la cual dependen los fenómenos sociales ([32]). Algunos meses más tarde en otra polémica, volvió a insistir en su tesis habitual ([33]).

Estas concesiones a métodos adversos, tratados, por lo tanto, tan desdeñosamente; este abandono, pasajero es

(28) Règles de la méthode sociologique, págs. 113 y 134.
(29) Règles, pág. 114.
(30) Ver más arriba, págs.      nota I; Cfr. Représentations individuelles et répresentations collectives, pág. 295: "El fenómeno social no depende de la naturaleza personal de los individuos".
(31) Cfr. G. TOSTI: Suicide in the light of recent studies, en "The American Journal of Sociology", t. III, págs. 474 y 476.
(32) Lettre de Durkheim al American Journal of Sociology, t. III, pág. 848. Chicago, 1898. — G. TOSTI: The delusions of Durkheims sociological objectivism, en "The American Journal of Socio logy", t. IV, pág. 171. Chicago, 1899.
(33) E. DURKHEIM: Lettre au Directeur de la Revue philosophique, t. III, pág. 704. Paris, 1901.

verdad, bajo el fuego del ataque, pero que no es menos una negación de los principios, son debidos a una misma causa: al carácter artificial y a la fragilidad del método. El instrumento no fué construído poco a poco por un hombre de oficio, en el curso de las experiencias repetidas que habrían permitido verificar la solidez de cada parte y del conjunto, sino que fué fabricado totalmente por un dialéctico, según la prenoción, subjetiva y arbitraria, que se hacía de las cosas sociales. En contacto con la realidad, el método, inadaptado a su función, se descompone...

El método sociológico, ¿posee, por lo menos, el carácter de elevada y serena imparcialidad, que debía valerle las simpatías de todos los sabios, y que seguramente de buena fe, Dürkheim alaba como su rasgo distintivo?

El método sociológico, dice, es independiente de toda filosofía. Su sociología se contenta con ser la sociología, sin ningún epíteto que podría implicar un sentido doctrinal sobre la esencia de las cosas sociales (34).

Afirmando de esta manera la neutralidad de su método con respecto a las teorías, Dürkheim olvida manifiestamente su regla esencial: que un hecho social no puede ser explicado sino por otro hecho social (35).

Sin embargo, es legítimo buscar las causas sociales de los fenómenos sociales; pues, aparentemente, tienen diversos antecedentes: la acción de uno o de algunos individuos, y la complicidad de la hora o el favor de las circunstancias. Sin negar que una parte del resultado se refiere a los agentes que están a la vista, se pueden investigar las condiciones de su éxito; de lo que, en el ambiente, les ha sugerido obrar y permitido realizar.

Sin embargo, no es ésta la preocupación de Dürkheim. Su regla no significa que en la explicación de los acontecimientos de la historia, hay que considerar la cooperación del medio ambiente y que no basta notar los ges-

(34) Les Règles de la Méthode sociologique, Conclusion, pág. 172.
(35) Ver más arriba, págs. 25-26.

tos de los hombres, aunque fueran de héroes o genios. Implícitamente niega la acción del factor individual; afirma que la causa determinante de un hecho social es exclusivamente otro hecho social (36). En una palabra, la pretendida regla de método encierra una doctrina.

¡Si fuera esta doctrina una certidumbre adquirida en la ciencia! Pero se sabe cómo es disputada entre los historiadores (37). Lejos de encontrarnos en posesión de una verdad probada, de una ley establecida, estamos en presencia de un problema (38).

Si el problema es soluble, no puede ser resuelto sino por medio del método inductivo, por el análisis de los acontecimientos, por la comparación de los hechos, por un estudio completo de la historia. ¿Se logrará algún día resumir el resultado de las investigaciones en una fórmula única? ¿O se encontrará sólo algunas leyes llenas de conjeturas, de verdad relativa? Ninguno sabría prejuzgarlo.

Dürkheim decide la cuestión *a priori*. La dialéctica ocupa el lugar de la observación de lo real. Los hechos sociales, dice, forman un dominio hiperpsicológico; por lo tanto, los individuos son extraños a la producción de estos hechos, y la psicología no debe intervenir en su explicación.

Procediendo de esta manera, hace sociología deductiva, que él desprecia.

Introduciendo su teoría en las reglas del método, prohibe reivindicar para ésta la independencia con respecto a las doctrinas.

Dürkheim se hace moralista a momentos, y la crisis

(36) Ver más arriba, págs. 28, 69, 139.
(37) Cfr. KARL LAMPRECHT: Science moderne de l'Histoire, en "Revue de synthèse historique", t. X, pág. 257, París, 1905.
(38) G. LANSON: L'Histoire littéraire et la Sociologie en "Revue de métaphysique et de Morale", t. XII, pág. 621. París, 1904. — La discreta reserva de Lanson contrasta con el tono tajante de Dürkheim: Cfr. Division du travail, pág. 329. — La Science positive de la Morale en Allemagne, pág. 118. — Le Suicide, pág. 427.

contemporánea de la Moral no deja de atraer su atención ([39]). "La moral tradicional, dice, está hoy estremecida, sin que se haya formado ninguna otra que ocupe su lugar" ([40]). Nuestro primer deber actualmente consiste en formarnos una moral" ([41]).

Lo difícil, en tamaña empresa, no está en formular reglas. Lo importante está en hacerlas observar ([42]).

Se puede librar de la primera tarea, cueste lo que cueste ([43]), y quedar embarazado ante la segunda ([44]).

De hecho, el problema más arduo que se plantea en la Francia contemporánea no consiste en la "neutralización" de la moral: un par de tijeras basta para este trabajo. Si la mano que lo tiene no es puramente laica, sino también comunista, anarquista, partidaria del amor libre o internacionalista, sólo hará, en los manuales de moral, un poco más largos los cortes.

La verdadera obra, como constata Delvolvé ([45]), no comienza sino después: ¿Cómo determinar las voluntades que deben permanecer fieles al deber laicizado? ¿Cómo tomar posesión de las almas, franqueadas por el dogma y talvez también por otras creencias o respetos tradicionales? ¿Qué medio hay que inventar para dar a la enseñanza moral su eficacia indispensable?

Esta cuestión, sobre la cual filósofos y moralistas di-

(39) Ver más arriba.
(40) Détermination du Fait moral, pág. 183.
(41) De la Division du Travail social. Conclusion.
(42) Cfr. S. THOMAS: Ethicorum, II, 2.
(43) Ver Essai de Catéchisme moral, en "Bull. de la Soc. franç. de Philos.", t. VII. Paris, 1907.
(44) Ver en el "Bulletin de la Société française de Philosophie" las discusiones de las tesis de Durkheim, la Détermination du Fait moral (1906, t. VI); BUREAU: La Crise morale dans les sociétés contemporaines (1908, t. VIII); BÉLOT: La Morale positive (ibid.); DEVOLVÉ: L'Efficacité des Doctrines morales (1919, t. IX).
(45) J. DEVOLVÉ: Rationalisme et Tradition. Recherche des conditions d'efficacité d'une Morale laïque. Paris, 1910.



sertan a veces con una impasibilidad agobiadora ([46]), y que los hombres que gobiernan la Nación, consideran, desde su punto de vista, de suprema importancia, sin medir con sangre fría la dificultad ([47]), preocupa a Dürkheim desde hace mucho tiempo. "Hay, escribía en uno de sus primeros estudios, hay que decir de dónde saca su fuerza obligatoria la moral y en nombre de quien manda" ([48]).

Se conoce su respuesta. La moral es, según él, la obra de la Sociedad; y la Sociedad, según pretende él, tiene el derecho de darnos órdenes, pues nos sobrepasa infinitamente; lo que somos, lo que tenemos, lo recibimos de ella; ella posee los atributos y debe por consiguiente gozar de las prerrogativas de la divinidad: es Dios ([49]).

Ahora bien, sucede, si damos crédito a las palabras de Lalande ([50]), que los accesos de "misticismo social" de Dürkheim levantan la oposición contra él entre los filósofos.

No sería necesario, por lo tanto, que se comprendiera por fobia al misticismo, aunque fuera social, en una reprobación común, el método sociológico de Dürkheim y su tentativa o sugestión de consagrar un culto a la Sociedad, como fundamento del deber. Esto sería confundir dos cosas distintas y que deben ser apreciadas separadamente.

La idea de fundar una sociolatría, si Dürkheim pien-

(46) BÉLOT: Se ha quejado de esto, después de la discusión de su tesis sobre *la moral positiva*, en la cual tomaron parte Parodi, Darlu, Lachelier, Durkheim y Rauh, en la sesión del 26 de marzo de 1908, "Bulletin de la Société française de Philosophie", t. VIII, pág. 210.
(47) Cfr. Discurso de Viviani, ministro de Trabajo, en la Cámara de diputados, sesión del 8 de noviembre de 1906. *Journal officiel*, pág. 2433.
(48) La Science positive de la Morale en Allemagne, pág. 128.
(49) Ver más arriba, pág. 99 ss. y 135.
(50) Cfr. A. LALANDE: Philosophy in France, en "The philosophical Review", t. XV, pág. 257, Nueva York, 1906.

sa seriamente (51), es digna de atención. Sería interesante, por ejemplo, comparar esta doctrina con la de los adoradores del sol: de una y otra parte, parece que sea éste el mismo sentimiento profundo, el de los bienes recibidos, que hace nacer la emoción religiosa (52). Sería instructivo también comparar el proyecto de Dürkheim con los de Saint-Simon, concibiendo el nuevo cristianismo (53), y el de Comte, instituyendo la religión de la humanidad (54): los tres son positivistas de notoriedad. En fin, quedaría lugar para examinar si la nueva religión tendría sobre la práctica moral la misma influencia que el temor de Dios, la esperanza del cielo o el amor de Jesucristo.

Si, después de haber meditado y contemplado el ídolo, se permanece refractario al entusiasmo piadoso que trasporta al verdadero sociólatra; si se permanece escéptico con respecto al prestigio que podría dar a la moral un origen sociológico, confirmado por la ciencia de las costumbres, hay derecho para no ponerse entre los seguidores de la nueva religión, suponiendo siempre que sea necesario fundarla.

Pero no se está autorizado para despreciar las *reglas del método sociológico*, bajo pretexto que su autor manifiesta una propensión al "misticismo social".

La originalidad, por lo menos aparente, de estas reglas, el estruendo que ha seguido a su publicación, la her-

(51) Cfr. Année sociologique, t. II, préface p. V, nota I, 1899. — Cfr. Le Suicide, págs. 430-431.

(52) Cfr. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE: Manuel d'Histoire des Religions, pág. 88. Paris, 1904. — Ver más arriba la apología de la sociedad por Durkheim, págs. 102 y 135.

(53) H. DE SAINT-SIMON: Le Nouveau Christianisme, publicado en abril 1825, insertado en el tomo XXIII de las Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin. Paris, Dentu, 1870. — Sobre la religión saint-simoniana, ver QUACK: De socialistem, t. III, ch. I. Amsterdam, 1892. — Cfr. los trece primeros volúmenes, passim, Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin.

(54) Ver DEFOURNY: La Sociologie positiviste, págs. 222 ss. — Louvain, Paris, 1902.



mosa perseverancia de su autor en defenderlas, su ardor para propagarlas, el prestigio que su concepción sociológica ha conquistado entre espíritus distinguidos, la importancia de los trabajos emprendidos bajo su inspiración (55), todo esto debe ser tenido en cuenta antes de pronunciarse un examen cuidadoso; tanto más aun que la voz autorizada de Lévy-Brühl presenta el sistema como el único que pueda dar a la filosofía moral y social un carácter científico.

Para pronunciar un juicio valedero sobre el instrumento que se nos propone, conviene estudiar cómo y en qué condiciones ha sido construído: buscar la procedencia de las partes principales que lo constituyen; encontrar la idea que ha presidido su elaboración. Hay que verlo funcionar enseguida bajo la mano del constructor; ver cómo se comporta cuando es puesto en actividad; y notar, si ante la prueba y bajo el esfuerzo, no se encuentra falseado. Hay también que constatar después de la operación la impresión del experimentador y acercarla a las promesas o a las esperanzas del inventor.

Nosotros hemos emprendido este estudio, instituído estas investigaciones, hecho estas observaciones. Pero el cetro del "misticismo" social" no ha perturbado nuestro juicio. Si a la solicitación insistente de Lévy-Brühl, respondemos "¡No, gracias!", es porque no nos hemos percatado debidamente del valor de su oferta.

III. — Felizmente no somos prisioneros de su dilema. Fuera de la Moral cuyo proceso reconstruye, pero que representa muy inexactamente como el solo esfuerzo y la única creación de todo lo pasado; más allá del Derecho natural racionalista, que agobia con su desdén científico y positivista, hay otras concepciones de la fiolsofía moral y social, que ignora sin razón o que injustamente deja en silencio.

(55) La colección del Année sociologique tiene ya once volúmenes. Año 1927.

Hay una, en particular, la de Tomás de Aquino, que no es alcanzada por la crítica que parte de la Sociología contemporánea.

Entre la filosofía moral de Santo Tomás y el derecho natural, cuya forma propia en los siglos XVIII y XIX provocó precisamente la reacción sociológica, la diferencia es desconcertante.

Este derecho natural, confiando excesivamente en la razón raciocinante, ha legislado para los individuos y para los pueblos como si todavía no hubieran tenido ni moral ni derecho. Santo Tomás, no hace abstracción de las costumbres reinantes, de las prácticas usadas, de los códigos en vigor, de las instituciones existentes, de la experiencia adquirida; con Aristóteles considera que para saber lo que debe ser y descubrir, por ejemplo, el mejor orden social, la sola razón no basta, sino que hay que considerar lo que ya existe, observar el orden establecido, prestar atención a las iniciativas del extranjero, seguir los ensayos tentados aquí y en otras partes, poner en paralelo los resultados obtenidos y no olvidar, además, las sugestiones de los sabios y los consejos de los hombres reflexivos (56).

El derecho natural, por su parte, no ha considerado más que el individuo; en el individuo no ha descubierto más que derechos; y toda la organización social, la de la familia como la del Estado, la ha plegado a sus exigencias. Santo Tomás tiene en cuenta el hecho que la sociedad doméstica y la sociedad política son como dos organismos que viven con vida propia. Sin duda, dejan lugar a las iniciativas personales y a las actividades individuales, pero tienen una finalidad distinta y funciones particulares; y aquellas influyen sobre su estructura y determinan las relaciones jurídicas de sus miembros.

El derecho natural ha dado a la ley como misión suprema la salvaguardia de los "derechos del hombre", expresión equívoca de reivindicaciones contingentes, de admiraciones momentáneas, de deseos fogosos, de pasiones violentas, cuya experiencia ha revelado el carácter antisocial. Santo Tomás no se imagina que la moral y el derecho puedan consagrar otros fines que no sean aquellos existentes en la naturaleza de las cosas, hacia los cuales los hombres en general se transportan espontáneamente, que imprimen a la vida individual y a la actividad colectiva su orientación esencial. Estas tendencias inmanentes y estas inclinaciones las saca de la moral vivida, con una observación que nada prohibe volver a comenzar y completar, y con un análisis que hace posible volver a comenzar y avanzar más lejos.

El derecho natural se ha obstinado en el uso sistemático del método deductivo. Ha tratado de desarrollar las consecuencias de los principios con la lógica rígida de los tratados de geometría. Santo Tomás constata que dos procedimientos han sido siempre y son necesariamente empleados por el moralista y el legislador: la deducción racional y la adaptación a las situaciones existentes.

Bajo el pretexto que sus principios son rigurosamente deducidos de la naturaleza del hombre, el derecho natural reivindica para todo su contenido un valor universal, al mismo tiempo que le atribuye un carácter inmutable; y reprueba como anomalías desordenadas todo lo que se aparta del orden ideal tal como lo ha definido. Sabiendo que las reglas morales y jurídicas son, unas, consecuencias lógicas, y otras, aplicaciones particulares a casos concretos, Santo Tomás explica las diferencias necesarias de la moral en el espacio y sus legítimas variaciones en el tiempo; y no se limita a poner de lado del error o de la pasión las diversidades que se palpan.

No sólo el poderoso ataque de los sociólogos no abre brecha en el edificio tomista, sino que al mismo tiempo que queda inconmovible y sólido, es bastante vasto y hospitalario para dar refugio a la misma sociología.

La sociología no es para el tomismo un enemigo, sino

(56) Politicorum, I, 1.

un aliado. Es verdad que hay que acogerla con *discernimiento*, pero no hay que temerla, ni despreciarla o rechazarla.

Hay que guardarse de confundirla con lo que tiene de equívoco o sospechoso; con lo que en su círculo se le pide indebidamente.

¿Qué importan las opiniones personales, las tendencias particulares, las preocupaciones extracientíficas de sociólogos de nombre o de renombre?

¿Qué importan también las impaciencias, fatales para las observaciones, la precipitación para concluir, y la vanidad de inventar simulacros de leyes? (57).

Lo que hay que encarar es el movimiento en su realidad más profunda, más que las personalidades, marcadas o notables, que se esfuerzan por encarnarlo o monopolizarlo; lo que se debe recordar es su origen, y lo que conviene apreciar su dirección esencial, de otra manera se engañará sobre su verdadero sentido y no medirá su alcance exacto.

Lo que hay que considerar es la reacción que este movimiento representa contra el orgullo ignorante del racionalismo; es la necesidad de saber que manifiesta; la pasión de investigaciones que alumbra; la labor enorme que suscita; los descubrimientos con que enriquece el patrimonio intelectual.

Su marcha no ofrece, después de un siglo, el espectáculo de un curso uniforme y regular, y no siempre ni en todas partes se lo encuentra con la misma denominación. Hay veinte disciplinas diferentes que estudian, bajo vocablos diversos, los múltiples aspectos de la vida moral y social. Cada una ha seguido su destino, poco cuidadoso de acomodar su sistema con el de las demás. Las relaciones de las ciencias sociales entre sí no están mejor definidas que sus relaciones con la sociología. Y aquella siente una pena visible al determinar su objeto y reglamentar su método.

A pesar de todo, en la mezcla de esfuerzos mal coordinados, se disciernen principios comunes, cuidados análogos, un mismo pensamiento.

Las ciencias sociales, que se han constituído en el curso del siglo XIX, admiten, sin confesarlo siempre abiertamente, la existencia en la naturaleza moral y social, de relaciones definidas de un orden inmanente, de una finalidad intrínseca. Estas se sostienen con la esperanza de encontrar el secreto de estas relaciones, la fórmula de este orden, la ley de esta finalidad. Las ciencias sociales tienen, por celosas que sean a veces de su autonomía, la ambición generosa de poner sus descubrimientos al servicio de la filosofía de la acción.

Por estos postulados, por este espíritu, por estas preocupaciones, se remontan a la concepción tomista de la ciencia moral y política (58), y son su prolongación, o mejor, su renacimiento vigoroso y su florecimiento espléndido. El viejo árbol reverdece, da ramas nuevas y promete frutos abundantes. La tradición, rota por el racionalismo, se renueva.

La historia de las religiones, la ciencia comparada del derecho y de las instituciones, la economía social, la demografía, la etnografía, la estadística, o, si se prefiere, la sociología en sus diversas divisiones, trabajan para enriquecer la filosofía moral y social con datos nuevos y enseñanzas útiles. Dejan al pie de la obra los materiales que permitirán refaccionar el edificio y proseguir la construcción. Entre ellas y la filosofía moral tomista, no debe existir sino una colaboración útil. Sólo la ignorancia puede pretender que haya conflicto.

(57) S. R. Steinmetz: *Quelques mots sur la méthode de la sociologie*, en "Annales de l'Institut international de Sociologie", t. II, pág. 77. Paris, 1896.

(58) Ver más arriba, cap. VI, § 21: La Morale: science pratique, y § 3: Le Problème des fins.

## BIBLIOGRAFIA

P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, Leipzig, 1897. — G. Bélot, *La Religion comme principe sociologique*, ''Revue philosophique'', t. XLIX, París, 1900. — *Sur la Définition du Socialisme*, ''Revue philosophique'', t. XXXVI, París, 1893. — M. Bernès, *Sur la Méthode de la Sociologie*, ''Revue philosophique'', t. XXXIX, París, 1895. — *La Sociologie*, ''Revue de métaphysique et de morale'', t. III, París, 1895. — H. Berr, *Les Progrès de la Sociologie religieuse*, ''Revue de synthèse historique'', t. XII, París, 1906. — Ch. Beudant, *Le Droit individuel et l'État*, París, 1891. — C. Bouglé, *Sociologie et Conscience*, ''Bibliothèque du Congrès international de philosophie'', tomo II: Moral générale, París, 1903. — *Sociologie, Psychologie et Histoire*, artículo seguido de una respuesta de Ch. Andler, ''Revue de Métaphysique et de Morale'', t. IV, París, 1896. — *Les Sciences sociales en Allemagne*, París, 1896. — *Revue générale des théories récentes sur la division du travail*, ''Année sociologique'', t. VI, París, 1903. — D. Draghicesco, *Du role de l'individu dans le déterminisme social*, París, 1904. — *Le Probleme de la Conscience*, París, 1907. — L. Duguit, *L'État, le Droit objectif et la Loi positive*, París, 1901. — E. Goblot, *Sur la Théorie physiologique de l'Association*, ''Revue philosophique'', t. XLVI, París, 1898. — Halévy, *Le Radicalisme philosophique*, t. III. — H. Hauser, *L'Enseignement des Sciences sociales*, París, 1903. — C. Jacquart, *Statistique et Science sociale*, Bruxelles, 1907. — *Essais de Statistique morale*, I, *le Suicide*, Bruxelles, 1908. — A. Lalande, *Philosophy in France*, ''The philosophical Review'', t. XV, Nueva York, 1906. — G. Lanson, *L'Histoire littéraire et la Sociologie*, ''Revue de Métaphysique et de Morale'', t. XII, París, 1904. — P. Mantoux, *Histoire et Sociologie*, ''Revue de synthèse historique'', t. VII, París, 1903. — H. Michel, *L'Idée de l'État*, París, 1896. — Michelet, *Une récente Théorie française sur la Religion*, ''Revue pratique d'Apologétique'', t. VI, París, 1908. — A. Naville, *La Sociologie abstraite et ses divisions*, ''Revue philosophique'', t. LXI, París, 1906. — G. Richard, *L'Idée d'évolution dans la Nature et l'Histoire*, París, 1903. — Ruysen, *Psychologisme et Sociologisme*, ''Anée psychologique'', t. XV, París, 1909. — A. Schatz, *L'Individualisme économique et social*, París, 1907. — Steinmetz, *Classification des types sociaux*, ''Année sociologique'', t. III, París, 1900. — Tarde, *La Psychologie et la Sociologie*, ''Annales de l'Institut international de sociologie'', t. X, París, 1904. — G. Tosti, *The delusions of Durkheim's sociological objectivism*, ''The American Journal of Sociology'', t. IV, Chicago, 1898-1899. — *Suicide in the light of recent studies*, ''The American Journal of Sociology'', t. III, Chicago, 1897-1898. — F. Valyi, *Die französische Soziologie der Gegenwart*, ''Kritischer Blaetter für die gesamten Sozialwissenschaften'', t. III, Dresden, 1907. — W. Wundt, *Logik der Geisteswissenschaften*, 3e. édition, Stuttgart, 1908.

# INDICE

EL 30 DE SEPTIEMBRE DE 1948 SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTE LIBRO EN LOS TALLERES GRAFICOS "SAN ANTONIO", SERRANO 1805, BS. AIRES, REPUBLICA ARGENTINA.